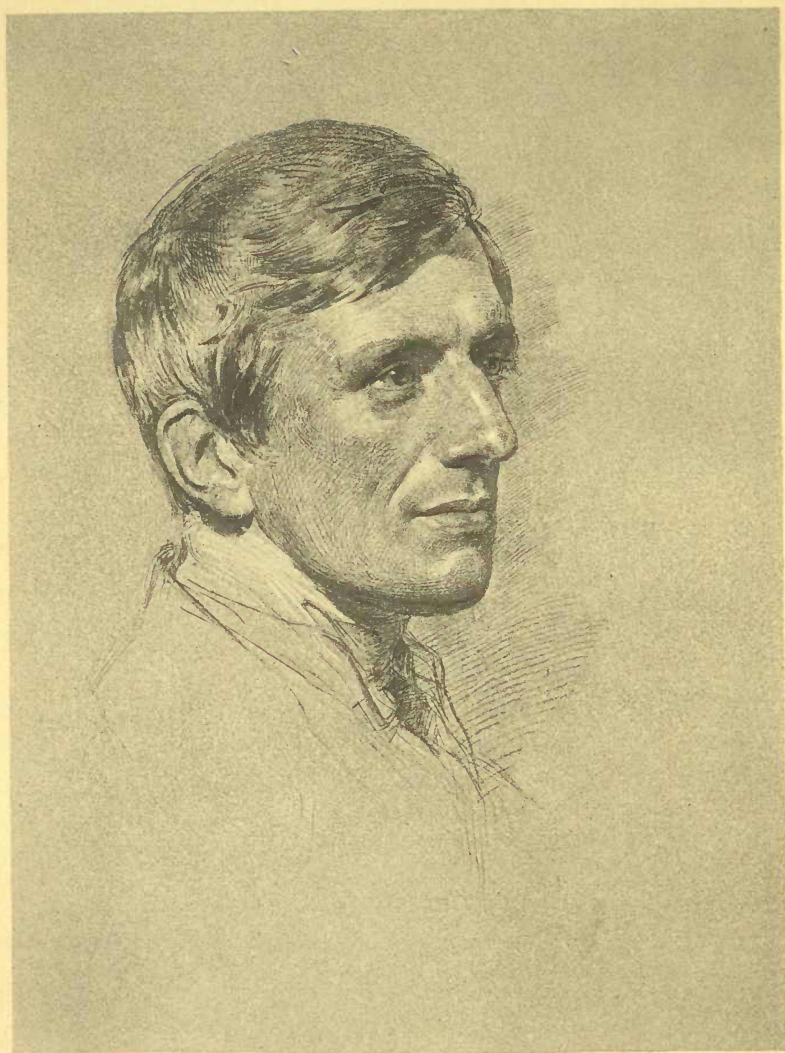






John Henry Kardinal Newman.





John H. Card Newman.

John Henry Kardinal Newman

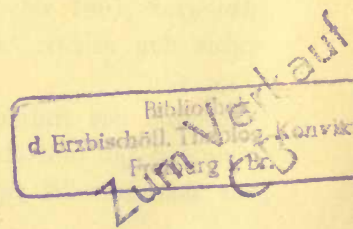


Ein Beitrag
zur religiösen Entwicklungsgeschichte
der Gegenwart

von

Charlotte Lady Blennerhassett
geb. Gräfin von Leyden.

Mit einem Bildnis in Lichtdruck



Berlin

Verlag von Gebrüder Paetel

1904

Alle Rechte, vornehmlich das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

Vorwort.

Indem ich dieses Buch der Öffentlichkeit übergebe, bleibt mir eine Dankeschuld an Diejenigen abzutragen, die mir mit Rat und Hilfe beigestanden sind.

Bei meinem Mann fand ich die treu festgehaltene, lebendige Überlieferung an seinen großen Lehrer. Durch ihn erfuhr ich das Glück, Father Newman 1873 in London persönlich kennen gelernt zu haben.

Einer meiner ältesten Freunde, Dr. Vater Odilo Rottmanner, D. S. B. hat mir seine genaue Kenntnis der Schriften Newmans, vor allem seiner Predigt, auf das bereitwilligste zur Verfügung gestellt.

Newmans jüngster Biograph, Rev. Dr. Barry, hat es mir ermöglicht, aus seinem vorzüglichen Werk noch rechtzeitig Nutzen zu ziehen.

Eine letzte trauernde Erinnerung gebührt unserm verewigten Freund, Professor F. X. Kraus. In Gemeinschaft mit ihm entstand Kardinal Newmans Lebensskizze, die 1891, kurz nach dessen Tode, in der „Deutschen Rundschau“ erschien und mehrfach hier benützt wurde.

So habe ich wieder einmal die Wahrheit von Newmans Ausspruch erfahren: „There are no friends like old friends“. Ihm neue Freunde zu gewinnen, ist unser Aller Wunsch und Absicht. Möchten sie in Erfüllung gehen.

München, 1. Mai 1904.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Teil.

	Seite
Vorwort	V
I. Einleitung	1
II. Die Kindheit, das Knaben- und Jünglingsalter	6
III. Die Studienjahre in Oxford, 1817—1822	11
IV. John Henry Newman Fellow of Oriel College, Oxford	17
V. Die Anfänge der traktarianischen Bewegung in Oxford, 1833—1835	44
VI. Puseys Eintritt in die Bewegung, 1836	66
VII. Newmans Doctrin der Via Media	74
VIII. Die religiöse Krisis und Newmans Übertritt zur römisch-katholischen Kirche, 1845.	95

Zweiter Teil.

I. Newmans Theorie der Entwicklung	125
II. J. H. Newman, katholischer Priester und Superior des Dratoriums in Birmingham	145
III. Newmans Sendung nach Dublin zur Gründung einer katholischen Universität. „Loss and Gain.“ „Callista.“ Newmans Predigt.	158
IV. „Der Rambler.“ Katholische Kontroversen. Die Katholiken und Oxford	170
V. Newmans „Apologia pro Vita sua. Die Geschichte meiner religiösen Meinungen“	186
VI. Puseys Eirenikon. Das Vatikanum	201
VII. Der Lebensabend im Dratorium. Das Kardinalat. „Der Traum des Gerontius.“ Das Ende	227
VIII. „Die Logik des Glaubens.“ Aus dem Englischen von William Barry, D. D.	242
Literaturverzeichnis der direkten Quellen und Einzeldarstellungen	270

und bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts am mächtigsten und nachhaltigsten gewesen sei, ist die Antwort nicht zweifelhaft. Das Geschlecht, dem Byron und Schelley das Wiegenlied gesungen, für das Coleridge philosophiert, Sir Walter Scott eine untergegangene Welt wieder entdeckt, Carlyle und Macaulay Geschichte geschrieben, John Stuart Mill das utilitarische Dogma und Darwin eine veränderte Naturanschauung aufgestellt haben, nennt den Namen John Henry Newmans als desjenigen, der am tiefsten auf die Gemüther gewirkt und die Geister am stärksten bewegt hat. Auch wo es ihm nicht gelang, die Menschen zu überzeugen, hat er niemals versetzt, sie anzuziehen, zu rühren, zu gewinnen oder zu begeistern. Bis zum letzten Tag eines neunzigjährigen Lebens war dieser Einfluß ein ausschließlich religiöser, aber ausgeübt von einem Manne, der auf geistigem Gebiet und in der Literatur ersten Ranges war. Macaulay, der in bezug auf alle großen Probleme am andren Pol geistiger Entwicklung stand, pflegte eine 1850 von Newman gehaltene Predigt, *The second Spring*, auswendig herzusagen und Stellen daraus mit enthusiastischer Anerkennung zu zitieren. A. Froude, der Historiker, ein abtrünniger Jünger, hat in hinreißenden Worten den Zauber geschildert, der ihn mit den Jugendgenossen zu Oxford am Fuß der Kanzel festhielt, von der herab Newman Worte sprach, die ihnen erklangen, „als ob ein Echo des Paradieses bis zu ihnen gedrungen sei.“

In England vergleicht man die klassische Prosa von Newman's „*Apologia*“, einzelne der „*Lyra apostolica*“ eingereichte Gedichte, zahlreiche Stellen der Kanzelreden und sonstiger Schriften mit dem Schönsten, was die griechische Prosa hinterlassen hat, und betrauert in Newman den größten Meister des englischen Stils, mit dem die Kunst, so zu schreiben wie er, „*this regal English*“, wohl auf immer verloren gegangen sei. „In mancher Beziehung der größte der Engländer,“ so lautet das Urtheil eines Laien von Bedeutung: „wahrscheinlich derjenige, dessen Leben vollständiger als das jedes andren Menschen von Genie in diesem Jahrhundert unjerer Geschichte das Ergebnis einer zu-

sammenhängenden, tiefgehenden, unverrückt im Auge gehaltenen Absicht gewesen ist. Kein andres Dasein erscheint so völlig aus einem Guß, mit so geduldiger Entschlossenheit aus einem Block gemeißelt, wie das des Cardinals Newman." Übereinstimmend äußert sich eine der ersten Autoritäten der anglikanischen Kirche des XIX. Jahrhunderts, R. W. Church, Dechant der Londoner Paulskirche: „Als evangelischer Christ in der Knabenzeit, als Anhänger der Hochkirche in der Jugend, als römischer Katholik in reifen Jahren und im Greisenalter, hat Newman stets das gleiche Ziel verfolgt, zurückzulenken zum wahren, ursprünglichen Leben des Neuen Testaments. Bei vielen, und nicht zum wenigsten bei solchen, die nicht zur römischen Kirche gehören, erweckt Newmans Lebensende Empfindungen, denjenigen vergleichbar, die der Tod des Apostels Johannes in der Kirche der Väter und in den Tagen erweckte, da noch die Schlußworte seiner Epistel: „Kindelein, hütet Euch vor den Götzen,“ frisch in ihrem Gedächtnis lebten.“ Ein Mann, der ebenfalls zu Newmans Glauben sich nicht bekannte, aber einer seiner Biographen geworden ist, R. H. Hutton, spricht nicht anders. Er sagt: „In einem Jahrhundert, in dem die physische Erforschung der Welt und das materielle Wohlfühlen die Bewunderung der Welt beschäftigen und beanspruchen, hebt sich ein Leben, wie jenes des Cardinal Newman in eigentümlichem und majestätisch zu nennendem Gegensatz, anmutig und zurückhaltend ab vom rastlosen, aufgeregten Wirrsal widersprechender Leidenschaften, unsicherer Ideale und tastender Philantropien, in deren Mitte es durchlebt worden ist.“

Trotzdem sollten nach seinem Hinscheiden Jahre vergehen, bis die kontinentale Welt Newmans eigentliche Größe erkannte.

Teilweise deshalb, weil es ernstes Studium erforderte, dem in seinen umfangreichen Werken niedergelegten Gedankengang zu folgen und auch weil noch wichtiges zur vollständigen Kenntnis desselben fehlte, obwohl schon bei seinen Lebzeiten biographische Arbeiten und Studien über ihn in englischer Sprache erschienen waren. Er selbst sah voraus, daß sich auch nach seinem Hinscheiden die Welt mit ihm beschäftigen würde. Deshalb

veranlaßte er 1884 seine Großnichte, Miß Anna Mozley, den Briefwechsel aus der Zeit seiner Laufbahn in der anglikanischen Kirche unverändert abzudrucken. Ergänzendes Material wurde derselben Herausgeberin von verschiedenen Seiten zur Verfügung gestellt und nach Newman's Tod 1891 von ihr in zwei Bänden veröffentlicht, die autobiographische Notizen von seiner Hand bis zum Jahre 1832 enthalten und die Hauptquelle zur Geschichte seines inneren Lebens, die „Apologia pro vita sua“ ergänzen. Seine Werke, die in zwei Gesamtausgaben, 1837—1854 und 1887 erschienen sind, gestatten es, seinem Bild die von ihm selbst vorgezeichneten Linien zugrunde zu legen.

Für Newman's Übertritt zur katholischen Kirche begeisterte sich ganz besonders die damals den Ton angegebende katholische öffentliche Meinung in Frankreich. In dieser edelsten und ergreifendsten aller ähnlichen intellektuellen Tragödien, nicht nur des XIX. Jahrhunderts, glaubte man den zusammenfassenden Inhalt und den Höhepunkt von Newman's geistigem Entwicklungsgang und seines ganzen Daseins erreicht. Erst nach dem Auftreten einer neuen Generation, vor etwa zwanzig Jahren, erwachte die französische Theologie zur Einsicht, daß die Religionsphilosophie, die der größte der Traktarianer 1843 mit dem „Essay on Development“ gegeben hatte, und die der Priester des Dactatoriums 1870 in seiner Abhandlung über die Zustimmung, „the Grammar of Assent“ bekräftigte, eine neue Betrachtungsweise der Entwicklung religiöser Lehre einleitete. Die gegenwärtige theologische Forschung in Frankreich führt, wenn nicht in ihren Ergebnissen, so doch in ihrer Methode, auf Newman zurück.¹⁾

Bis heute besitzt Deutschland keine ausführliche Studie über Newman. Zu einer solchen anzuregen, ist der ganze Zweck dieses

¹⁾ E. Dimnet, „Revue du Clergé français.“ Avril 1903: „Quelques aspects du Cardinal Newman.“ P. Henri Brémond S. J., „Le Cardinal Newman“. P. Thureau-Dangin, „Renaissance catholique en Angleterre“. Abbé Loisy, „Revue du Clergé français“: Études sur Newman „Essay on Development“ et „Grammar of Assent.“

Essay). Es wäre vermessen, in einem so bescheidenen Rahmen und ohne die zu einer solchen Arbeit unerläßlichen Vorbedingungen, andres auch nur zu wagen. Vielmehr mußte sich die Absicht darauf beschränken, das Wort Newman selbst so viel als möglich zu lassen. „Nicht ich rede zu Ihnen,“ sagte einst Michelet, „die Geschichte ist es, die durch meinen Mund zu Ihnen spricht.“

Auf Newman's Lippen ist sie eine Botschaft des Glaubens, der Versöhnung, des Friedens und der Liebe. Ihm, der nie aufhörte, die Kirche, von der ihn, nach harten Kämpfen, seine Überzeugung schied, und die dort zurückgelassenen Freunde gerecht zu beurteilen, aufrichtig zu achten und herzlich zu lieben, ist die unvermeidliche Reaktion, die seinem Übertritt folgte, nicht erspart geblieben. Aber er hat sie überlebt und es ist ihm der Trost geworden, den Weg zu den ihm teuren Seelen zurückzufinden. In heißer, anbetender Liebe zu Jesus Christus, seinem Gott und Heiland, blieb er mit ihnen und mit allen verbunden, die reinen Herzens an Ihn glauben und Ihm dienen. Newman's treues katholisches Bekenntnis beeinträchtigte diese Empfindung nie. Sie wird ihm, auch in Deutschland, die gerechte Würdigung derjenigen sichern, die das Bekenntnis von ihm trennt. In dieser zuversichtlichen Hoffnung und nach seinem Geist richtet sich diese Darstellung seines Denkens und Lebens an seine getrennten Brüder, ganz ebenso wie an seine Glaubensgenossen. Das ermutigt uns, eine Antwort auf die Frage zu versuchen, wo denn der Zauber lag, der die Welt und die Kirche, die Unwissenden und die Gelehrten, die Gläubigen und die andren mit seinem Frieden umfing, wenn sie seine Stimme vernahmen und in das lichte, blaue Auge schauten, das über diese Welt der Erscheinung hinweg in weite Fernen, nach dem einzig Begehrten strebte: nach der Anschauung Gottes und nach dem ewigen Leben.

II.

Die Kindheit, das Knaben- und Jünglingsalter.

John Henry Newman wurde am 21. Februar 1801 in der Londoner City, Old Broad Street, als ältester von sechs Geschwistern, drei Knaben und drei Mädchen, geboren und am 9. April getauft. Die Familie Newman kam aus Cambridgeshire, stammte aber ursprünglich von holländischen Israeliten ab. Der Vater war Teilhaber des Bankhauses Ramsbottom, Newman & Co., die Mutter, eine Miß Jourdrinier, die Tochter französischer Hugenotten, deren Voreltern nach dem Widerruf des Ediktes von Nantes nach England geflüchtet waren und dort mit Erfolg die Papierfabrikation betrieben. Es floß demnach gemischtes Blut in den Adern des Mannes, der nach Lebensanschauung, Bildung und Erziehung ein typischer Engländer gewesen ist. Er selbst hat diesen seinen Ursprüngen keine besondere Aufmerksamkeit zugewandt, wohl aber der Schicksale der jüdischen Rasse einmal in prächtigen Versen gedacht.¹⁾ Um so stärker beeinflussten ihn die Überlieferungen des gemäßigt kalvinischen Glaubens der Mutter. Sie lehrte ihn den Katechismus und flößte schon dem Kind Liebe zur Heiligen Schrift ein, die er mit besonderer Freude las. Er erzählt, bis zu seinem fünfzehnten Jahre sei er sehr abergläubisch gewesen. Er wünschte, es möchten die Märchen von tausend und

1) „O piteous race!
Tearful to look upon;
Once standing in high place,
Heaven's eldest son.
O aged blind,
Unvenerable! as thou flittest by,
I liken thee to him in pagan song,
In thy gaunt majesty,
The vagrant king, of haughty-purposed mind,
Whom prayer nor plague could bend;
Wronged at the cost of him who did the wrong,
Accursed himself, but in his cursing strong,
And honoured in his end.“

einer Nacht auf Wahrheit beruhen. Seine erregte Phantasie beschäftigte sich mit unbekanntem Kräften, magischen Gewalten und Wundersteinen. Er dachte sich das Leben wie einen Traum, die Welt wie eine Täuschung, und stellte sich vor, er selbst sei ein seliger Geist, den seine unsichtbaren Gefährten, die anderen Engel, mit der Vorspiegelung einer materiellen Welt zum besten hielten. Später machte er eine Zeit hindurch, jedesmal wenn er ins Dunkle trat, das Kreuzzeichen.

Seine früheste Kindererinnerung führte auf ein Landhaus zurück, das seine Eltern in Richmond bewohnten und wo er 1805, von seinem Bettchen aus, die Kerzen beobachtet hatte, die zu Ehren des Sieges von Trafalgar vor den Fenstern aufgestellt und dann angezündet wurden. Zwei Jahre später brachte der Vater den kleinen Jungen auf die Schule, nach dem mit Eaton wetteifernden Galing. Der Vorstand der Anstalt pflegte zu sagen, von allen Knaben dort sei keiner so schnell wie der junge Newman durch alle Klassen gegangen; seine Kameraden erinnerten sich, daß er sich nie oder fast nie an ihren Spielen beteiligt habe. Von seinem elften Jahre an, nachdem er mit der größten Bewunderung Sir Walter Scotts erste Romane früh morgens, vor dem Aufstehen, gelesen hatte, beschäftigte ihn der Wunsch, sich einen Stil zu bilden. Er versuchte sich in Dramen und Satyren und komponierte 1815 die Musik zu einer komischen Oper. Alle diese Versuche verwarf er wieder und nannte sie das Ergebnis eines schlechten Geschmacks, der ihn dazu verleitet habe, Prosa wie Verse nach der Art eines Menschen zu schreiben, der tanze, statt zu gehen, oder singe, statt zu reden.

Inzwischen war vom Jüngling eine tiefe innere Wandlung, und damit ein Vorgang, den er zeitlebens als „seine Befehung“ bezeichnete, durchlebt worden.

Nicht der Staatskirche, sondern dem Methodismus, der von der alten Hochschule ausgegangen und dann so heftig von ihr bekämpft worden war, der frommen Begeisterung der Wesley und Whitefield war es zu danken gewesen, wenn das religiöse Bewußtsein den Sieg über die dürren Utilitätstheorien und den

rohen Materialismus des XVIII. Jahrhunderts davontrug. Die Methodisten, und die von ihnen ausgegangene evangelische Partei brachten die offizielle, dem Volk entfremdete Kirche wieder in Berührung mit den unteren Volksschichten, die sie aus einem Zustand oft völliger Gleichgültigkeit und Verwilderung dem christlichen Leben zurückgewannen. Unter ganz veränderten Verhältnissen, in ganz verschiedener geistiger Atmosphäre, unerachtet all ihrer Übertreibungen und zuweilen recht abstoßender Auskunfts- mittel zur Erregung der Massen, erinnert doch die Botschaft, die der Methodismus in die Wildnisse Georgiens, in die Hafenplätze, die Städte und verlassenen Distrikte des Vereinigten Königreiches trug, an nichts so sehr wie an die Sendung der minderen Brüder des heiligen Franziskus, zur Reformation der Kirche des XIII. Jahrhunderts. Die englische Staatskirche verhielt sich zuerst ablehnend, dann offen feindselig gegen Eiferer, die zwar zum größeren Teil ihre Lehre, mit Hervorhebung der kalvinischen Bestandteile derselben festhielten, aber ihre Disziplin durch die Laienpredigt unterbrachen, ihre vornehm abgeschlossene, akademische Bildung verachteten, ihre Lauheit anklagten, bis die Methodisten endlich selbst in Folge innerer Zerwürfnisse und geistiger Untätigkeit in Verfall gerieten.

In den Tagen, in welche John Henry Newmans Kindheit und Knabenzeit fiel, zählte die methodistische Erneuerung des religiösen Lebens, ihre weltentsagende Frömmigkeit, Anhänger im anglikanischen Alerus. Sie wurden fortan als Evangelische bezeichnet. Ein gemäßigter Calvinismus lag der Theologie ihrer Führer, Thomas Scott, John Newton, Romaine und J. Milner zu Grunde. Romaine, dem Alter nach der erste derselben, verteidigte unter Wesley's Einfluß, der später seine Anschauungen in dieser Beziehung völlig änderte, die kalvinische Auslegung der 39 Artikel als wesentlichen Inhalt der Lehre der englischen Staatskirche. Newton, ein höchst merkwürdiger Mensch, der spät vom Seemann zum Theologen und zum Geistlichen der Staatskirche wurde, schrieb 1764 die Geschichte seiner religiösen Erfahrung, 1789 die Apologie, zur Rechtfertigung seiner kirchlichen Stellung. Durch ihn wurde der

1741 geborene, 1821 gestorbene Thomas Scott vom Socinianer zum gläubigen Christen von gemäßigter kalvinischer Denkart. Scotts geistliche Autobiographie, „The Force of Truth“, las Newman bereits in seinen Knabenjahren. Die rücksichtslose Wahrheitsliebe und Aufrichtigkeit des Mannes übten auf ihn eine mächtige Wirkung. Fast dürfe er sagen, er sei Scott für seine Seele verpflichtet, bezeugt er später. Ihm verdanke er den grundlegenden Glauben an die Trinität. Mit Hilfe von Scotts Essays sammelte er die auf die Trinitätslehre bezüglichen Schriftstellen und versah das athanasische Glaubensbekenntnis mit Noten. Ein Werk Romaines brachte die innere Umkehr, indem es ihn mit dem Bewußtsein, seine Seele sei gerettet, erfüllte. „Ich nahm diese Lehre auf und ich glaubte, diese innere Bekehrung (von der ich noch heute fester überzeugt bin, als vom Vorhandensein meiner Sünde und Füße) reiche hinüber ins künftige Leben und sichere mir die ewige Seligkeit. Ich bin mir nicht bewußt, daß dieser Glaube Gleichgültigkeit, Gott zu gefallen, in mir hervorgerufen hätte. Ich bewahrte ihn bis zu meinem einundzwanzigsten Jahr, worauf er langsam verblaßte. Aber ich glaube, er beeinflusste einigermassen meine Ansichten und zwar in der Richtung kindlicher, bereits erwähnter Vorstellungen, indem er mich von den umgebenden Dingen trennte, in meinem Mißtrauen in bezug auf die Realität materieller Phänomene bestärkte und in dem Gedanken zweier, ausschließlich zweier absoluter, lichtvoll selbst evidenter Wesen — meiner selbst und meines Schöpfers — Ruhe finden ließ.“¹⁾

Scotts praktischer, „echt englischer Lebensweisheit“, wie er sie nennt, verdankte Newman auch die oft von ihm wiederholten Gedanken, „Heiligkeit sei besser als Friede,“ „Wachstum Zeichen und Bedingung des Lebens“. Auf diese Zeit führte Newmans Überzeugung zurück, Gott habe ihn zur Ehelosigkeit bestimmt; sie währte mit kurzen Unterbrechungen des Zweifels bis zu seinem achtundzwanzigsten Jahr. Von da an wurde sie zum unver-

¹⁾ Newman, „Apologia“.

brüchlich festgehaltenen Entschluß, in Verbindung mit dem Gedanken eines Missionswerkes unter den Heiden.

Der letzte aus dem Kreis der Evangelischen, mit dem er damals sich eingehend beschäftigte, war Joseph Milner, der Historiker. Gibbons „Decline and Fall“, nach Newman's Urteil „die einzige Kirchengeschichte im England jener Tage“,¹⁾ veranlaßte Milner zu der von seinem Bruder und von Scott zu Ende geführten „Geschichte der Kirche Christi“, durch die Newman zuerst auf die Schriften der Kirchenväter verwiesen wurde. Des heftig anti-römischen Newtons Werk über die Prophezeihungen hatte aber bei ihm die bis 1842 nachwirkende Überzeugung, der Papst sei der verkündete Antichrist, geweckt. Während die kalvinische Prädestinationstheorie nie eigentliche Macht über Newman gewann, geschah solches durch ein Buch, das 1728 erschienen, auf Tauler, Rusbroek, à Kempis zurückging und auf Viele eine tiefe Wirkung ausübte. Es war W. Law's „Serious Call“, auch literarisch eine formvollendete, vom Geist der Mystik durchdrungene Schrift²⁾

„Von da an“, sagt Newman, „gab ich der von unserm Herrn selbst verkündeten Lehre von der Ewigkeit der Strafen die völlige innere Zustimmung des Glaubens, obwohl ich auf verschiedene Weise versuchte, diese Wahrheit dem Intellekt weniger furchtbar zu machen.“

Die Wandlung, die Newman „seine Bekehrung“ nennt, und in den August 1816 verlegt, ergriff ihn so vollständig, daß er, auf sein Leben zurückblickend, noch 1885 schrieb, „der Knabe vor- und nachher sei nicht mehr ein und dieselbe Persönlichkeit gewesen.“³⁾ Auch das war bezeichnend, daß er seinen damit zusammenhängenden Entschluß, strenger zu leben, von der Einwilligung seiner Eltern abhängig machte. Vom Eigenwillen so vieler Enthusiasten blieb

¹⁾ J. H. Newman, Development. Introduction 3, p. 8.

²⁾ Bergl. Boswell, „Life of Johnson“ über Law's „Serious Call“, I, 39.

³⁾ „Letters and Correspondence of J. H. Newman during his life in the English Church, with a brief autobiography.“ Edited at Cardinal Newman's request by Anne Mozley. 2 Vol. 1891.

er frei. Newman war siebzehnjährig, als sein Vater ihn auf die Hochschule und zwar im letzten Augenblick nach Oxford, Trinity College, zu schicken beschloß, dem fast alle namhaften Theologen der anglikanischen Kirche und so viele von Englands größten Männern angehört hatten.

III.

Die Studienjahre in Oxford, 1817—1822.

Mangel an Platz verzögerte des jungen Newman Aufnahme in Trinity College bis zum Schluß der Vorlesungen des Sommersemesters 1817. Damals oder etwas später befahl die Seinen ein großes Mißgeschick. Das Bankhaus, an dem sein Vater beteiligt war, mußte infolge der Ungunst der Zeiten alle seine Verpflichtungen einlösen.¹⁾ Ein Bankrott fand nicht statt, aber das Vermögen verringerte sich so bedeutend, daß John Henry Newman darauf bedacht sein mußte, so früh wie möglich unabhängig zu werden. Seinem Lehrer in der Mathematik, Mr. Short, — der 1878, obwohl völlig erblindet, Newman, den nunmehrigen Cardinal der römisch-katholischen Kirche zu Oxford noch einmal begegnen sollte, — gebührt das Verdienst, die außerordentliche Bedeutung dieses Schülers zuerst erkannt zu haben: „Welches Geschenk haben Sie uns mit Ihrem Sohne gemacht, Mr. Newman,“ schrieb er dem Vater.²⁾ Short war es, der den jungen Mann ermutigte, sich um ein Stipendium, eine Scholarship, zu bewerben. Im Mai 1818 trug Newman den Preis davon, der ihm während neun Jahren 60 Lstr. jährlich sicherte. Bei der Vorbereitung für das große Examen überarbeitete er sich jedoch, indem er zuweilen 15 Stunden im Tage studierte. Infolgedessen brach er am Prüfungstag, 25. November 1820, physisch

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 21.

²⁾ Ebend. I, 34, Note.

zusammen. Er bestand zwar das Examen, gewann aber die höchsten akademischen Grade, high honours, nicht. Ohne seinen Gleichmut zu verlieren war er es, der in rührenden Worten seine Eltern über die Enttäuschung tröstete.

Diese wünschten für den Sohn eine juristische Laufbahn, auf die er kurze Zeit hindurch sich vorbereitete.¹⁾ Dann kehrte er zu seiner ursprünglich beabsichtigten Bestimmung zurück und studierte Theologie.

Das Oxford jener Tage, vor der Bill von 1854, die seine Verfassung änderte und die Säkularisation der alten Hochschule herbeiführte, bewahrte den religiösen Charakter, den ihm in katholischen Zeiten seine Stifter gegeben hatten. Die Universität bestand zumeist aus Kollegien mit Statuten aus vorreformatorischen Tagen und reichen Stiftungen. Jedes College leitet ein Vorstand, dessen Name, Principal, Provost, Master, President usw. wechselt. Die Mitglieder der verschiedenen Kolleges, die Fellows, die in denselben residieren und die höchsten akademischen Grade erworben haben müssen, um gewählt zu werden, sowie die Vorstände selbst waren bis 1854 Kleriker, Mitglieder der englischen Staatskirche. Laien konnten Fellows werden, aber sie residierten nicht, noch übten sie das Lehramt aus. Wenn die Fellows heirateten, verließen sie ihr College und verloren ihr Einkommen. Jeder Student, Undergraduate, der in einem Oxforder Kolleg Aufnahme fand, hatte sich auf das Glaubensbekenntnis der anglikanischen Kirche und die 39 Artikel eidlich zu verpflichten. Die Regierung der Hochschule leiteten das sogenannte Hebdomadal Board und die Convocation, in welche die Vorstände der verschiedenen Kollegien und auch Lehrer derselben, die Tutors und Fellows, durch das Wahlrecht eintraten. Diese alte Verfassung der Hochschule hatten Erzbischof Laud und Karl I. mit Berücksichtigung der ursprünglichen Absichten ihrer Stifter bestätigt. Das Motto der alma Mater, „Dominus illuminatio mea“, hat u. a. Pusey noch einmal in seiner vollen Bedeutung ge-

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 42. 47.

würdigt und seine eigentliche Tragweite vor dem entscheidenden Wechsel auseinandergesetzt, dem die Hochschule als kirchliche Institution für immer zum Opfer fiel.¹⁾ Kein Zweig des Wissens, heißt es in dieser Abhandlung, ist vom Lehrplan einer Hochschule ausgeschlossen, keine Abstellung vorhandener Mißbräuche soll verweigert werden. Allein der Zweck einer Universität ist nicht lediglich die Bildung des Intellekts, sondern die Schulung des sittlichen, geistigen Menschen. Scharfe, subtile Geister wirken, wenn sie nicht selbst diszipliniert sind, gerade im Verhältnis zu ihren Gaben zerstörend in bezug auf das eigene Ich und auf das ganze Gemeinwesen. Der Typus des besten englischen Charakters ist gesund, widerstandsfähig, geduldig, überlegt, tüchtig geschult und selbstbeherrscht. Es hieße unsere Einrichtungen verderben, wollten wir unsere Universität in ein intellektuelles Treibhaus verwandeln. Die Aufgabe besteht darin, unsere Institutionen zu kräftigen und zu reformieren, nicht aber sie zu revolutionieren.

Dieser geistigen Atmosphäre entsprach Oxfords äußeres Bild. Nichts war der Zerstörung verfallen.

In den Hallen seiner Kolleges blicken noch heute die Bilder seiner größten Söhne auf die Nachkommen. Unsterbliche Namen, Sir W. Raleigh, Bischof Butler, sind, in Driel u. a. verewigt; das Andenken und den Staub der Stifter und Wohltäter, eines William of Wykeham, eines Erzbischofs Chichele hat keine Wandlung der Zeiten entehrt. Die Bibliotheken Oxfords bewahren mit treuer Pietät die Schätze, die sie sammelten. Die alten Benennungen, „All Souls“, „Christ Church“, sind geblieben, das alte Straßenbild ist kaum verändert, die Laubgänge und Gärten, in denen sich die alten Mönche ergingen, sind noch heute erhalten und gepflegt, die Kronen uralter Bäume werfen wie einst ihre Schatten über Wiesen und Fluß, die ehrwürdigen Türme der Gotteshäuser ragen über die einzige Stadt, die

¹⁾ E. B. Pusey, „Collegiate and Professorial Teaching and Discipline“. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, III, pp. 379—402.

niemand, der sie auch nur flüchtig durchwandelte, jemals wieder vergessen wird. Eine Heimstätte des Gedankens und der Arbeit, eines ernstesten beschaulichen Lebens und höchster menschlicher Tätigkeit, das ist Oxford noch heute, wie vor bald 700 Jahren, da seine ruhmvolle Geschichte begann.

So umging sein Zauber auch den jungen Newman, der es schwärmerisch liebte und bestimmt war, ein neues, inhaltschweres Blatt in den Kranz seiner großen Vergangenheit, seiner lebendigen Gegenwart zu fügen.

Während seiner Studienjahre finden wir ihn eifrig mit den klassischen Sprachen, wozu das Hebräische kam,¹⁾ aber auch mit den Naturwissenschaften und ganz besonders mit der Mathematik beschäftigt. Es ist ein Zug mit so manchen andern, den Newman mit Pascal gemein hat, daß er „das mühsame, nervenstärkende, alle Phantasterei zurückdrängende Studium der exakten Wissenschaften“ über alle andren Beschäftigungen des menschlichen Geistes stellte. Geheiß und ausdauernd fleißig nannten ihn seine Lehrer; als den klarsten Kopf, den er jemals gefunden habe, beurteilte ihn Whately, der spätere Erzbischof von Dublin. Die Mutter mußte Zerstreung und Bewegung im Freien empfehlen und des Sohnes Mangel an Selbstvertrauen, seine Neigung zu beständiger Unzufriedenheit mit sich und seinen Leistungen rügen. Dennoch verlor er sich nicht in die Einseitigkeit eines Gelehrten-daseins. Er war kein guter, aber ein verwegener Reiter, ein vertrauter Freund der Natur. Wenn später Weinvorrat für den Keller des Kollege anzuschaffen war, wurde er befragt. Er verstand sich vortrefflich auf Geldsachen und ein späterer Freund, der Theologe Isaac Williams, hörte ihn bei der ersten Begegnung zu seinem Erstaunen von den Mitteln, Geld zu gewinnen, reden. Newman brauchte damals solche zur Anschaffung seiner patristischen Bibliothek. Sein Schwager Mozley erwähnt, daß wenn Newman nicht studierte, schrieb oder betete, er seinen Gedanken nicht allein überlassen bleiben wollte. Der Grundton seines Wesens war

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 136—137.

heiter und gesellig. Als Wellingtons Depeschen erschienen, fragte ihn jemand, was er darüber denke? „Denken!“ erwiderte Newman; „man brennt vor Begierde, Soldat zu sein.“ Dennoch war seine Lebensführung streng. Schon in früher Jugend versagte er sich den Besuch von Theatern und sonstigen öffentlichen Vergnügungen.

Sein jüngerer Bruder Francis bezog 1821 die Universität. Newman übernahm Schüler, um den Eltern die Kosten für den Unterhalt der Familie zu erleichtern und sorgte väterlich für diesen jüngeren Bruder, auf dessen Haupt bald überreich die akademischen Lorbeeren fielen, denn auch er war hervorragend begabt und wurde ein bedeutender Gelehrter. An Francis, den die Mutter, im Gegensatz zum sensitiven Wesen ihres älteren Sohnes, „hart wie Diamant“ nennt,¹⁾ sind John Henrys Verse gerichtet:

„Dear Frank, we both are summoned now
As champions of the Lord;
Enrolled am I, and shorthy thou
Must buckle on the sword;
A high employ, not lightly given,
To serve as messenger from Heaven.“

Eine Zeit hindurch schien es, als ob der Bruder ein Gesinnungsgenosse und Mitarbeiter Newmans werden sollte. Bald aber gab Francis, nach der Rückkehr von einer Mission in Persien, die Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche auf und verhielt sich ablehnend, sogar feindlich gegen den Entwicklungsgang des älteren Newman, dessen Abschluß er vor 1826 voraussah: „Es ist befreundend“, schreibt Francis, „daß zwanzig Jahre darüber hingehen sollten, bevor er (John Henry) die Stätte fand, wohin seine Doktrinen gehörten.“²⁾

Auch von den Schwestern, die Newman zärtlich liebte und die geistvolle Frauen waren, folgte ihm später keine nach Rom.

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 104, Autobiographical Memoir, und I, 134.

²⁾ Francis Newman, „Phases of Faith“. 1850.

Ein dritter, ebenfalls begabter Bruder fand seine Familie „zu religiös“ für den eigenen Geschmack, ging seiner Wege, wurde dann Sozialist und Jahrzehnte hindurch bis zu seinem Tod von seinen beiden Brüdern versorgt. Den Vater, mit dem ihn innige Zuneigung verband, verlor Newman im August 1824. Er weilte an seinem Sterbebett und las ihm auf sein Verlangen das 53. Kapitel aus Isaias. Es war das erste Mal, daß er einen Menschen sterben sah: „Werden mir Kinder auf dem Weg zum Grabe folgen, wenn auch ich hinübergehe?“ schrieb er in sein Tagebuch: „Meine Mutter sagte neulich, sie hoffe meine Verheiratung zu erleben; ich aber glaube, ich werde innerhalb der Mauern meines Kollege oder als Missionär in fernen Ländern sterben, gleichviel wo, wenn ich in Christus sterbe.“¹⁾

Bereits im April 1822 hatte er sich um ein der dem Wettbewerb offenen Fellowships von Oriel Kollege, Oxford, beworben und seine siegreichen Nebenbuhler von 1820, unter diesen keinen geringeren als den nachher so berühmten R. Bethell, 1861 Lord-Kanzler und ersten Lord Westbury, glänzend überwunden. Oriel galt als das Zentrum des Oxforder geistigen Lebens und behielt sich die Wahl seiner Mitglieder, unabhängig vom Ergebnis der Prüfung, nach eigenem Ermessen vor. Dennoch und obwohl Newman damals noch nicht als ein guter klassischer Philologe galt, fiel die Entscheidung, seiner großen Fähigkeiten wegen, zu seinen Gunsten aus.²⁾

Der Bote des Kollege, der nach althergebrachter Sitte dem erfolgreichen Kandidaten „die unangenehme Botschaft, er sei gewählt und in Oriel erwartet“ zu überbringen hatte, traf diesen, der ein leidenschaftlicher Musiker war, beim Violinspiel, und glaubte sich in der Person geirrt zu haben, als er ihm kurz erwiderte, es sei gut. Dann aber stürmte Newman die Treppe hinab und nach Oriel. Er machte kein Hehl aus seiner Freude über den Erfolg, der ihm die hohe, geachtete Stellung, ein sicheres Einkommen, die Zukunft als Theologe und die Heimstätte in

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 1824.

²⁾ Ebend. I, Autobiographical Memoir. Chapter II, pp. 60—74.

einem der schönsten Stifte von Oxford und, wie es schien, auf Lebensdauer brachte.

Mit der Hochschule verknüpfte ihn bald noch ein andres, geheiligtes Band. Newman, im Juni 1824 zum Diakon geweiht und mit der Seelsorge in einer Oxforder Pfarrei betraut, erhielt am 29. Mai 1825 die anglikanischen Weihen. Er baute seiner Gemeinde eine neue Kirche, stand in regem Verkehr mit seinen Pfarrkindern, besonders mit den Armen unter ihnen, und begann sein Predigtamt, mußte aber nach zwei Jahren die Stelle eines Kuraten von St. Clement niederlegen, weil zu viele andre Verpflichtungen seine ganze Zeit beanspruchten.¹⁾ Bereits vor seiner Ausweihung berief ihn der Vizekanzler der Universität zum erstenmal auf die Kanzel der Pfarrei von St. Mary als akademischen Prediger, eine Auszeichnung, die Newman jedoch seiner Unerfahrenheit und mangelnden Vorbereitung wegen noch ablehnen zu müssen glaubte.²⁾ Dagegen wurde er im selben Jahre 1825 zum Tutor, das heißt zum akademischen Lehrer, bald darauf, 1826, zum Examinator für die Prüfungen des Baccalaureates ernannt³⁾ und damit die goldene Kette, die ihn an Oxford und Oriel fesselte, geschlossen.

IV.

John Henry Newman Fellow of Oriel, Oxford.

Die Mitglieder des Kollege, das den Dreiundzwanzigjährigen aufnahm, hatten bei dieser Wahl doch Bedenken gehabt.

Der junge Theologe war noch Anhänger der evangelischen Partei, sein Glaube kalvinisch.⁴⁾ Das stimmte nicht zu den politisch wenigstens hochkirchlich gebliebenen Traditionen Oriels und Oxfords, die

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 74—98.

²⁾ Ebend. I, p. 97.

³⁾ Ebend. I, p. 102.

⁴⁾ Ebend. Autobiographical Memoirs, I, 103—104.

äußerlich eine korrekt kirchliche Haltung voraussetzten. Es vermehrte die Schwierigkeit, daß Newman's angeborene Scheu und Zurückhaltung durch diesen Umstand noch gesteigert wurden. In seine Seele zu blicken war schwer. In seinem Verhalten im Umgang mit andren verfiel er in solche Verlegenheit, daß einer seiner vertrauten Freunde damals fürchtete, er werde ein Stotterer werden. Auch in Driel blieb er anfangs vereinsamt und allein: „*Nunquam minus solus quam cum solus*“, redete eines Tages der Provost von Driel den jungen Mann auf einem seiner einsamen Spaziergänge an. Veröffentlicht hatte er noch nichts. Aus seinen Oxford Studienjahren ist von Newman nichts erhalten als einige Gesänge eines Gedichtes über die Bartholomäusnacht. Erst jetzt ergänzte er die insolge der Vielseitigkeit seiner geistigen Interessen noch fühlbaren Lücken seiner klassischen Bildung und wurde ein Meister des lateinischen wie, nach und nach, des englischen Stils.

Seine Vorliebe für Musik, das zeitlebens bei ihm vorhandene Bedürfnis, sich in Tönen auszusprechen, waren so bekannt, daß die Fellows von Driel mit Gerüchten geschreckt wurden, ihr neuer Kollege habe sich an öffentlichen musikalischen Auführungen beteiligt. Einer dieser Fellows, Dr. Whately, hatte kurz vorher geheiratet und deswegen das Kollege mit einer Privatwohnung in Oxford vertauscht. Ihm wurde Newman besonders anvertraut und gegenseitig gewannen sie sich sehr lieb. Dr. Whately war vor allem ein Logiker, lebhaft, scharf, zuweilen auch rauh, witzig, sehr bestimmt in seinen Anschauungen und ein echter Kirchenmann. Die Theorie, die er vertrat, war die der englischen Kirche als der historisch berechtigten, von Christus selbst eingesetzten Kirche, mit bestimmten geistlichen Vollmachten, Gesetzen und Aufgaben, mit unveräußerlichen Rechten, gleichviel und ganz unabhängig davon, ob sie mit dem Staat zusammenging oder nicht.¹⁾ Er verteidigte das Recht

¹⁾ „*Letters of an Episcopalian*“ 1826 (sie wurden Newman zugeschrieben). Church, „*The Oxford Movement*“, 4—5, 45. „*Life of Whately*“ (ed. 1866), I, 52. 68. „*Apologia*“ 1865, 11—12. „*Letters and Correspondence*“, I, 109.

dieser Kirche auf ein selbständiges Dasein, auf Selbstregierung, wenn nötig auch auf Trennung vom Staat und erkannte in der Exkommunikation ein natürliches und völlig gerechtfertigtes Instrument kirchlicher Regierung. In die Tiefe drang der in theologischen Fragen liberal denkende Whately nicht. Nicht auf den Lehrinhalt, sondern auf das äußere Wesen, die Verfassung und die Aufgabe der Kirche war sein Augenmerk gerichtet, und das in einem Augenblick, wo der eigentliche Begriff der kirchlichen Organisation und Autorität der Mehrzahl der Menschen abhanden gekommen war.

Von der anglikanischen Kirche in den ersten Dezennien des XIX. Jahrhunderts entwirft einer ihrer edelsten und berufensten Vertreter, R. W. Church, der als Dechant der Paulskirche zu London starb, das folgende Bild.

Der anglikanische Klerus vermied es ängstlich, sich zu bestimmten Grundsätzen zu bekennen. Das Eine, das er am meisten zu fürchten schien, war, in den Verdacht der Begeisterung zu geraten. Der typische Geistliche des XVIII. Jahrhunderts ist der Vikar von Wakefield oder der Clergyman in Miß Austens Romanen, ein menschenfreundlicher, achtungswerter Mann, der sich der Größe seines Berufes nicht bewußt ist. Oft erscheint er in seiner Pfarrei als der Patriarch, das Oberhaupt, der Arzt, der Advokat, der Exekutivbeamte, der Lehrer seines Sprengels, vor dem das Laster bebte und die Empörung ihr Haupt nicht zu erheben wagte. Die priesterliche Eigenschaft war nicht ganz vergessen, aber manches, auch gutes und nützliches, verdunkelte sie. Der Reiz der englischen Kirche jener Tage lag in ihrem reinen, einfachen Familienleben; ihr Flecken war ihre beruhigte Weltlichkeit. . . . Die meisten Dinge lassen in gewisser Beziehung eine Verteidigung zu; dankbar und der Wahrheit entsprechend können wir uns daran erinnern, daß in den Reihen dieses Klerus viele Beispiele nicht nur guter Sitten, warmen Wohltuns und gediegener Bildung, sondern auch einfacher Frömmigkeit und heiligenmäßigen Lebens zu finden waren. . . . Alles das war gut, selbst bewundernswert: das Leben des Neuen Testaments

war es nicht. Die anglikanische Kirche hatte die Religion für die Zivilisation, das erste für das neunzehnte Jahrhundert, den Geist des Evangeliums für eine Nachbildung desselben eingetauscht und schien seiner Aufgabe untreu geworden. . . . Der Prophet hatte aufgehört, zu rügen, zu warnen, zu leiden.¹⁾

In diesem Stadium der Unsicherheit, des ungestillten Bedürfnisses nach frischen geistigen Lebensquellen, einem Stadium der Reform, wie man es nannte, fand Newman das Oxford jener Tage. Zehn Jahre lang, von 1822 bis 1831, blieb er mit Whately befreundet, wurde sein Mitarbeiter an einer „Logik“ und schloß sich seiner Auffassung vom Wesen und Zweck einer kirchlichen Organisation an. Persönlicher Erfahrung verdankte er die Einsicht, daß mit der religiösen Anschauung seiner evangelischen Lehrer John Newton und Thomas Scott auf dem Gebiete praktischer Seelsorge nichts anzufangen, der Calvinismus „kein Schlüssel zu den täglich uns begegnenden Phänomenen der menschlichen Natur sei.“²⁾

Evangelisch im eigentlichen, strengen Sinn des Wortes war Newman, wie gesagt, nie gewesen. Die Wahrheiten, die er bei den evangelischen Lehrern fand, hatten ihn zum Glauben verleitet, die ganze Lehre sei wahr. Jetzt wichen seine kalvinischen Ansichten für immer. Ein anderer seiner Freunde und Lehrer, Dr. Hawkins, trug dazu bei, indem er auf die Unentbehrlichkeit der Tradition verwies. Newman zitiert seine Worte, der heilige Text habe nicht den Zweck, die Doktrin zu lehren, sondern zu beweisen. Die Doktrin selbst sei u. a. in den Formularen der Kirche, im Katechismus, im Glaubensbekenntnis niedergelegt. Diese wahre, fruchtbringende Anschauung habe, sagt Newman, ihm ein weites Gedankenfeld eröffnet. Die kirchliche Überlieferung, die apostolische Succession, und nicht mehr das auf einen engen Buchstabenglauben beschränkte Christentum be-

¹⁾ R. W. Church, „The Oxford Movement“, pp. 3—4 und Church über Newman, „Guardian“, 16. August 1890.

²⁾ „Letters and Correspondence“, I, 122. 125. Autobiographical Memoirs. „Apologia“ 1865, p. 9.

schäftigte die Theologen dieser Richtung, die bereits voraussahen, es drohe der Angriff gegen die Schrift. Damals war es, daß Newman des Bischofs von Durham, Joseph Butler, „Analogie zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion“ las. Das 1736 geschriebene, berühmte Buch war zu seiner Zeit gegen die englischen Deisten, die christlichen wie die andren gerichtet, und gelangte durch Spaldings deutsche Übersetzung 1756 zur Kenntniss von Kant.¹⁾ Butler, auf Erfahrung sich berufend, geht von der Voraussetzung aus, daß der Gott der natürlichen Religion von dem Gott der Offenbarung sich nicht wesentlich unterscheide. Er verwirft die Tugend mit Glückseligkeit gleichsetzende utilitariſche Moral als die schlimmste aller Verwirrungen und verlegt den Schwerpunkt in das Gewissen, dem unfehlbaren Orakel in jedes Menschen Brust, dem beständigen, unaufgeklärten, fortwirkenden Wunder, durch das Gott sich den Menschen offenbart und sie zu ihrer künftigen Bestimmung vorbereitet.²⁾ Butler verwies auf eine sichtbare Kirche, der Trägerin der Wahrheit und dem Vorbild der Heiligkeit, auf die Verpflichtungen äußerer Religionsübung und den historischen Charakter der Offenbarung. Seine Lehre, daß die materialen Phänomene zugleich Typen und Vermittler tatsächlich vorhandener, wenn auch unsichtbarer Dinge seien, entsprach Newmans früh gewonnener Erkenntniss von der Unzulänglichkeit dieser sichtbaren Welt, die, wie unter einem Schleier, den tieferen Sinn und Zweck des Universums berge. Butlers Lehre, „daß Wahrscheinlichkeit die Führerin durch das Leben sei“, lenkte Newman später auf die Frage der logischen Konsequenzen des Glaubens, einem Thema, das ihn so viel beschäftigte.

Obwohl er vom Studium Butlers „eine neue Ära in seinem religiösen Denken“ datiert, genügte ihm diese Lehre doch nicht: „Die Gefahr derselben“, sagte er, „liegt darin, bei vielen Seelen die absolute Gewißheit zu zerstören, indem sie dazu verleitet werden, jeden Schluß als zweifelhaft zu betrachten,

¹⁾ W. Dilthey, „Leben Schleiermachers“, I, 116, Note.

²⁾ Spooner, „Bishop Butler“ (Leaders of Religion). „Apologia“ 10.

und die Wahrheit in eine Meinung zu verwandeln, der zu gehorchen oder zu der sich öffentlich zu bekennen man gut tut, die man aber unmöglich mit innerer Zustimmung umfassen kann. War dies zugegeben, dann würde der berühmte Spruch: „O Gott, wenn es einen Gott gibt, rette meine Seele, wenn ich eine Seele habe, „der höchste Maßstab der Andacht sein: wer kann aber wirklich zu einem Wesen beten, über dessen Existenz er in ernstem Zweifel ist.“

So, von den verschiedensten Strömungen berührt, vernachlässigte Newman, wie er sagt, zunächst unter Whatelys Einfluß das Altertum und das Studium der Väter: „Ich wußte wenig von ihnen . . . Die Wahrheit ist, ich fing an, intellektuelle Vortrefflichkeit der moralischen Güte vorzuziehen; ich trieb in der Richtung des Liberalismus des Tages weiter.“¹⁾

Unter Liberalismus in religiösen Dingen verstand er, in jenen Oxfordter Tagen, „die Anwendung des Denkprozesses auf Materien, in bezug auf welche das Denken infolge der Beschaffenheit des menschlichen Geistes zu keinem erfolgreichen Ergebnis gelangen kann und deshalb nicht am Platze ist.“ Dazu rechnete er die grundlegenden Begriffe (first principles), und unter diesen zuerst die wichtigsten und heiligsten, die Wahrheiten der Offenbarung. „Liberalismus in religiösen Fragen“, lautet eine spätere Definition Newmans, „ist die Lehre, daß die Religion keine positiven Wahrheiten zu bieten hat, daß ein Glaubensbekenntnis so gut wie das andre ist, eine Lehre, welche die Erkenntnis von der Wahrheit irgend einer Religion ausschließt.“²⁾ In bezug auf die höchsten Fragen lehnte aber Newman diesen Liberalismus immer ab. „Ein probabler Gott“ lag seinem Denken ebenso fern wie seinem Glauben. „Seit meinem fünfzehnten Jahr“, heißt es in der „Apologia“, „war das Dogma fundamentales Prinzip meiner Religion. Ich kenne keine andre, ich vermag nicht in den Begriff einer andren Religion einzudringen. Religion als bloßes

¹⁾ Hutton, „Cardinal Newman“, London 1890, S. 21. „Apologia“ 1865 pp. 14. 192. 203. 285, Note 1. Liberalism.

²⁾ „Apologia“, p. 120.

Gefühl ist mir ein Traum und ein Spott. Ebenjogut ließe sich Kindesliebe ohne die Existenz des Vaters und der Mutter, als Frömmigkeit ohne die Tatsache eines höchsten Wesens voraussetzen. Was ich 1816 darüber dachte, hielt ich 1833 fest, ganz ebenso wie ich es heute, 1864, und so Gott will, bis ans Ende festhalten werde.“

Inzwischen hatte ihm Oriel gegeben, was er am höchsten schätzte, den ersten jener gleichgestimmten, edlen Freunde, von denen er fast keinen verlor, nachdem ihre geistigen Wege sich geschieden hatten. Bereits 1823 schloß er sich in warm erwidelter Freundschaft Edward Bouverie Pusey an. Er war 1800 geboren, folglich ein Altersgenosse und stammte aus dem vornehmen Haus Bouverie, dessen Titel, Viscount Folkestone, der älteste des Geschlechtes führt. Pusey war still, in sich gekehrt und schweigsam; seinen Wissensdrang behinderte lange Zeit hindurch seine schlechte Gesundheit. In der Prüfung, die auch ihm 1833 eine Fellowship in Oriel gewann, zerriß er, von Kopfschmerzen gepeinigt, den bereits geschriebenen englischen Essay, weil er ihn für schlecht hielt. Ein Freund las die Papierstückchen vom Boden auf und vereinigte sie wieder. Die Arbeit erwies sich als vortrefflich, und Pusey wurde gewählt. Er war ein Theologe, dessen innige Begeisterung für die Religion mit Gelehrsamkeit sich verband.

Newman liebte und verehrte diesen für die religiöse Sache entflammten, den guten Werken hingeebenen, vortrefflichen und treugesinnten Mann, mußte aber nach kaum angebahnter Intimität vorläufig von ihm scheiden, weil Pusey im Juni 1825 nach Deutschland und zwar nach Göttingen ging, um sich dem Studium des Deutschen und der orientalischen Sprachen zu widmen, Pott und Eichhorn und hierauf in Berlin Schleiermacher, Tholuck, Meander, Hengstenberg kennen zu lernen und zu hören. Sein Beispiel erweckte keine Nachahmer. Continentale Geistesströmungen fanden vorläufig in Oxford wenig Beachtung. Carlyle hat erzählt, wie man über Kant dachte,¹⁾ der von dem englischen Denker,

¹⁾ Th. Carlyle, „Miscellaneous Essays“, I, 56. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 71—86.

den Newman eben damals studierte, Hume, ausgegangen war. Doch war ein mächtiger Geist, der Dichter und Philosoph Coleridge, tief in die Gedankenwelt des Königsberger Philosophen eingedrungen, und vornehmlich durch ihn spiegelte sie sich in der Dichtung von Wordsworth wieder. Man hat den Beweis zu führen versucht, auf dem gleichen Weg sei die Kantische Lehre bis zu Newman gelangt. Er aber entgegnet: „Die Behauptung, als ob ich Kant und Coleridge für meine Entwicklung verpflichtet sei, muß ich durchaus verneinen. Ich habe nie ein Wort von Coleridge gelesen. Kein einziges Werk von ihm war in meinem Besitz. Dasselbe könnte ich von Hurrell Froude, Keble und Buscy sagen, wenn mir das Recht zustände, für andre zu sprechen.“¹⁾ Newmans vorzüglicher Biograph, R. Hutton, fügt übereinstimmend hinzu, „die Dichtung Wordsworths habe ihm eigentümlicherweise nichts zu sagen gehabt (never found Dr. Newman).“²⁾ In seinen jungen Jahren nannte er vielmehr den finster melancholischen Krabbe, unerachtet seiner Fehler, einen der größten Dichter der Zeit.³⁾

Tiefe Ehrfurcht und verehrende Liebe, fast Scheu, empfand Newman für einen andren, dichterisch veranlagten, ganz hervorragenden Kollegen in Oriel, John Keble.

Nie vergaß er die erste Begegnung mit dem 1792 geborenen und daher etwas älteren Mann, dessen glänzende akademische Erfolge ihn zu den größten Auszeichnungen berechtigten. Keble aber verließ 1823 Oriel College und Oxford und bis 1828 sah ihn Newman kaum. Der junge Theologe ging zu seinem Vater, der ebenfalls anglikanischer Geistlicher war, und diente unter ihm, bescheiden Vergessenheit suchend, in der Seelsorge einer Landpfarrei. Alle Zeugnisse stimmen überein, daß er die Reinheit, Liebenswürdigkeit und Einfachheit eines Kindes mit ganz seltenen Geistesgaben verband. Er vernachlässigte diese nicht, aber er

¹⁾ J. S. Newman, Brief vom 4. August 1884. „Fortnightly Review“, September 1890, S. 435.

²⁾ R. Hutton, „Cardinal Newman“, London 1891, p. 6.

³⁾ „Letters and Correspondence“, I, 52. 53.

wollte vor allem ein Priester, ein Christ sein. Die liberalen Tendenzen der Oxforder Theologen lehnte er ab. Die herrschende Benthamische Popularphilosophie, die in England großen Einfluß gewonnen hatte, überzeugte ihn nur um so mehr von der Notwendigkeit religiöser Erneuerung. Er erwartete sie nicht von der Laienpredigt der Sekten, sondern von der Kirche. Was er wollte, sagt Newman: „Keble war ein Mann, der sein Urteil und Verhalten nicht auf Denkprozesse, Untersuchungen oder Argumente, sondern, in weitestem Sinn des Wortes, auf Autorität begründete. Das Gewissen ist eine solche Autorität, die Schrift, die Kirche, das Altertum, sind Autoritäten. Auch die Aussprüche weiser Männer, die ererbten und überkommenen Überlieferungen, die ethischen Wahrheiten, die historischen Geschehnisse, die juristischen und die Staatsmaximen u. s. w. haben Autorität . . . Was Keble instinktiv haßte, war Häresie, Insubordination, Widerstand gegen das Bestehende, Ansprüche auf Unabhängigkeit, Neuerungen, eine kritische, wegwerfende Veranlagung. Auf solcher Gesinnung beruhte die Schule, die sich nach und nach, ohne sein Zutun, um ihn sammelte und auch ohne seiner Lehre sich zu verpflichten, es zweckentsprechend fand, ihm zu folgen.“¹⁾

Keble war in politischen Dingen ein Tory. Die Frage der Katholiken = Emanzipation stand Ende der zwanziger Jahre im Vordergrund der politischen Interessen. Es widerstrebte einem Mann wie Keble, daß die Liberalen, die Whigs es waren, die im Namen ihrer Grundsätze für diese Emanzipation eintraten. Keble, dessen Abneigung gegen Rom sein Glaubensgenosse Church hervorhebt,²⁾ hatte dennoch eine große Liebe und Verehrung für die katholische Kirche der ersten Jahrhunderte. Aber lieber würde er mit den Tories die Katholiken von den verfassungsmäßigen Rechten ausgeschlossen haben, als sie nach den revolutionären Grundsätzen der Whigs in diese Verfassung einzuschließen. Das Prinzip der Gleichgültigkeit in religiösen Dingen war ein kirchen-

¹⁾ „Apologia“, Note A, Liberalism.

²⁾ R. W. Church, „The Oxford Movement“, p. 23.

feindliches Prinzip und Keble verwarf es mit allen seinen Folgen. In die Stille seiner Landpfarrei waren ihm einige Schüler gefolgt. Sie hießen Isaac Williams, Robert Wilberforce, Richard Hurrell Froude. Letzterer war der bedeutendste der drei, einen Mann von Genius, nennt ihn Newman, einen Tory nach Art der jakobitischen Kavaliers. Froude war kein Theologe, sondern ein künstlerisch und philosophisch angelegter und dabei kühner und hochfliegender Geist „von Ideen überströmend“, der uns Deutsche in vieler Beziehung an Novalis erinnert. Er liebte, wie dieser, die Mystik des Mittelalters, bekannte sich zum Marienkultus und zum Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi im Altarsakrament, machte kein Hehl aus seiner Bewunderung für die alte Kirche und aus seiner Abneigung für die Reformatoren und die Glaubensregel: „die Bibel und die Bibel allein ist die Religion der Protestanten.“

Im Jahre 1826 wurde er zum Fellow von Oriel gewählt, lernte Newman kennen und mißtraute ihm anfangs. Wie Keble hielt er den Schüler Whatelys für einen Liberalen und Evangelischen.¹⁾ Nach und nach aber wurden sie innige, vertraute Herzensfreunde. Durch Froude näherten sich Newman und Keble. „Kennen Sie die Geschichte des Mörders, der in seinem Leben eine gute Tat beging?“ scherzte Froude: „Nun, die meinige besteht darin, daß ich Newman und Keble dazu brachte, sich gegenseitig zu verstehen.“ Da erschien, ohne des Verfassers Namen, 1827, Kebles „Christliches Jahr,“ eine der innigsten, wenn auch nicht der formgerechtesten derartigen Dichtungen in englischer Sprache, vom Zauber der Romantik durchwoben und von tiefem, religiösem Gedankeninhalt getragen. Keble lehrte, „daß in religiösen Dingen nicht bloße Wahrscheinlichkeit, sondern die lebendigen Mächte des Glaubens und der Liebe es sind, die zur Wahrheit führen. Glaube und Liebe sind auf einen Gegenstand gerichtet. In der Anschauung dieses Objektes leben sie, und seine Umfassung durch Glauben und Liebe läßt es vernünftig erscheinen, die Wahr-

¹⁾ R. W. Church, „The Oxford Movement“, p. 26.

scheinlichkeit als zureichend für die innere Überzeugung anzunehmen.“ Nach Darlegung dieses leitenden Gedankens fügt Newman hinzu: „So ist das Argument der Wahrscheinlichkeit in der Religion ein Argument der Persönlichkeit geworden, das in Wirklichkeit eine andre Form des Argumentes der Autorität ist.“

Die poetische Auslegung Keble's, so sehr sie ihn ergriff, konnte Newman doch in keiner Weise genügen. Aber sie wurde zum Ausgangspunkt seiner Lehre von der religiösen Gewißheit.

Im Jahre 1828 erhielt Newman die mit dem Predigtamt verbundene Stelle eines Vikars der zu Oriel gehörenden Kirche von St. Mary, und dahin berief ihn für 1831—1832 die Regierung der Universität zum akademischen Prediger, eine Wendung, die dazu beitragen sollte, seinem Wort eine erhöhte Bedeutung zu geben.

Vom Augenblick seines Eintritts in Oriel erschien ihm die Verantwortung für das Seelenheil der ihm anvertrauten jungen Leute so wichtig, ja so furchtbar ernst, daß er um ihretwillen den Gedanken eines Missionswerks unter den Heiden entsagte. Mit ungewohnter Strenge trat er gegen die reichen, vornehmen Studenten auf, die seiner Meinung nach und mit geringen Ausnahmen Oriels Ruf schädigten. Er nahm besonders Anstoß daran, daß man sie zum regelmäßigen Empfang des Abendmahls veranlaßte, ohne Rücksicht darauf, ob ihr Verhalten sie darauf vorbereitete. Seine Ermahnungen und die Predigten, die er in seiner Eigenschaft als Vikar von St. Mary fortan regelmäßig zu halten pflegte, die später veröffentlichten „Parochial Sermons“, ließen den Hörern keinen Ausweg.¹⁾ Sie hatten zu wählen zwischen Weltlichkeit und weichlicher Auslegung des Evangeliums oder dem Weckruf an das Gewissen, das von der Überzeugung getragen, Strenge, ja asketische Strenge sei die Forderung und die Botschaft des Neuen Testaments, von Newman's Kanzel

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I. 151. 152. Autobiographical Memoirs.

ausging.¹⁾ Der spätere Provost von Oriel, Dr. Hawkins, erhob gegen Newman's erste Predigt den Einwand, er scheide in derselben die Christenheit in Finsternis und Licht und vergeße die Lehre des heiligen Paulus, der alle seine Brüder „in Christus geheiligt“ nenne. In solchen Anschauungen fühlte Newman selbst die Nachwirkung der kalvinischen und evangelischen Eindrücke seiner Jugend, von denen er sich nur langsam befreite: „Gestern war ich so verstimmt und entmutigt,“ schrieb er 1824 in sein Tagebuch, „daß der Gedanke in mir auftauchte, ob ich nicht die Kirche verlassen müsse? Ich betete deswegen diesen Morgen, vor dem Aufstehen, und weiß wirklich nicht, was das Ende sein wird. Ich glaube, ich wünsche aufrichtig Erkenntnis der Wahrheit und wäre bereit, sie anzunehmen, wo immer ich sie fände.“²⁾

In Oriel selbst war der vorherrschende Ton in theologischen Fragen liberalisierend, wie überhaupt in der anglikanischen Kirche jener Tage, in der, wie gesagt, eine kalte, arminianische Religion das charakteristische Merkmal war. Dr. Whately und andere nannte die Kirchenväter „gewisse alte Theologen“ und behandelte die Unterscheidung zwischen High und Low Church's wegwerfend als die zwischen Sadduzäern und Pharisäern.³⁾

Newman ging andre Wege. Bereits von 1825 an wandte er sich dem Studium der Väter zu.⁴⁾ In der „Encyclopedia Metropolitana“, für die Whately seine Mitarbeiterschaft gewonnen hatte, erschien als erste Frucht dieser Studien ein Essay über Apollonius Tyanaeus und, in Verbindung damit, ein solcher „über das Wunder“.⁵⁾ In bezug auf wunderbare Begebenheiten werden darin drei Fragen gestellt: 1. Ist das Ereignis wahrscheinlich? 2. Ist es seiner Natur nach sicher wunderbar? 3. Hat es genügende Evidenz? Im Jahr 1842 und später in der „Apologia“, auf diesen Gegenstand zurück-

1) R. W. Church, *The Oxford Movement*“, pp. 18. 19.

2) „*Letters and Correspondence*“, I, 119—122.

3) *Ebend.*, I, 110. „*Autobiographical Memoirs*“, 126.

4) *Ebend.*, I., 122—127.

5) J. H. Newman, „*An Essay on ecclesiastial Miracles*“, 1826.

tommend, hielt Newman diese drei Hauptpunkte zur Prüfung des Wunders nach seiner größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit als die Bedingungen fest, nach den, bei solchen Anlässen, die Untersuchung geführt werden sollte.¹⁾

Eine geplante Geschichte der Konzilien, für die Newman jenes von Nicäa zu schreiben versprochen hatte, führte ihn auf die ältere Zeit, dann auf die Geschichte der Alexandrinischen Kirche, bis endlich „Die Arianer des IV. Jahrhunderts“ einen Band von 422 Seiten füllten, den eine lange Einleitung eröffnete und der des Konzils selbst nur in etwa zwanzig Seiten gedachte. Über das Werk sagt der Verfasser selbst: „Was mich in der vor-nicänischen Zeit anzog, war die große Kirche von Alexandrien, das historische Zentrum der Lehre in jenen Tagen. Einige Jahrhunderte hindurch ist verhältnismäßig wenig über Rom bekannt. Die Schlacht des von Antiochien, nicht von Alexandrien, ausgehenden Arianismus wurde in Alexandrien geschlagen;²⁾ in Antiochien dachte man jüdisch-nationalistisch. Athanasius, der Kämpfer für die Wahrheit, war Bischof von Alexandrien; und in seinen Schriften beruft er sich auf die großen religiösen Namen einer früheren Epoche, auf Origenes, auf Dionysius und andere, die der Ruhm seines Episkopates oder seiner Schulen waren. Die großartige Philosophie der Clemens und Origenes riß mich hin; die Philosophie, nicht die theologische Lehre. Einige Züge derselben zeichnete ich in meinem Buch mit dem Eifer, der Frische und auch der Parteilichkeit eines Neophyten. Einige Bestandteile ihrer dem Inhalt nach herrlichen Doktrin trafen mein inneres Ohr wie Musik, wie eine Antwort auf lange und liebevoll gehegte Gedanken, die fast keine äußeren Einflüsse ermutigt hatten. Sie beruhten auf der mystischen oder sakramentalen Grundlage und sprachen von den

¹⁾ J. H. Newman, „Apologia“, London 1864, Note B, S. 399 u. S. 22. A. Mac Rae, „Die religiöse Gewißheit bei J. H. Newman“. Inaugural-Dissertation, S. 14.

²⁾ Liddon, Life of E. B. Pusey“, I, 290. Pusey an Newman 1834.

verschiedenen Ökonomien oder Verkündigungen des Ewigen. Ich deutete diese Stellen in der Weise, daß die physische wie die historische Außenwelt für unsere Sinne nur die Manifestation von Wirklichkeiten sei, die größer sind als diese Welt. Die Natur war eine Parabel, die Schrift eine Allegorie. Heidnische Literatur, Philosophie und Mythologie wurden, wenn richtig ausgelegt, die Vorbereitung zur evangelischen Botschaft. In einem gewissen Sinn waren die griechischen Dichter und Waisen Propheten; denn Gedanken, die über ihre Gedanken hinausreichten,

„Thoughts beyond their thought

To those high bards were given.“

Eine unmittelbare Offenbarung war den Juden gegeben worden, aber bis zu einem gewissen Grad hatten auch die Heiden eine solche empfangen . . . In der Fülle der Zeiten hatten sowohl Heidentum wie Judentum sich erschöpft; das äußere Fachwerk, welches die lebendige Wahrheit zugleich verhüllte und ahnen ließ, war niemals zur Dauer bestimmt gewesen; es begann unter den Strahlen der Sonne der Gerechtigkeit zu verschwinden, die hinter ihm und durch dasselbe hindurch leuchtete. Der Vorgang, der diesen Wechsel herbeiführte, war ein langsamer gewesen; erst eine Offenbarung, dann eine andre, bis die ganze evangelische Botschaft verkündet war. Und so wurde Raum geschaffen für die Aufnahme weiterer und tieferer Enthüllungen von Wahrheiten, die noch unter dem Schleier des Buchstabens verborgen, zu ihrer Stunde offenbar werden sollten. Die sichtbare Welt bleibt noch ohne ihre göttliche Erklärung; die heilige Kirche mit ihren Sakramenten und ihrer hierarchischen Ordnung wird, bis zum Ende der Zeiten, doch nichts andres als ein Symbol der göttlichen Tatsachen bleiben, die die Ewigkeit ausfüllen. Ihre Mysierien sind nur der in menschlicher Sprache gefaßte Ausdruck von Wahrheiten, für die der menschliche Geist unzureichend bleibt. Es ist klar wie vieles hier in Übereinstimmung mit den Gedanken war, die mich in jungen Tagen angezogen hatten, mit der Lehre, die ich bereits in Verbindung mit der „Analogie“ und dem „Christlichen Jahr“ gebracht hatte.

Der Alexandrinischen Schule und der alten Kirche verdanke ich, wie ich glaube, was ich von den Engeln dachte. Ich betrachtete sie nicht nur als die vom Schöpfer auserlesenen Boten in der jüdischen und christlichen Offenbarung, sondern auch, gleichfalls nach den Andeutungen der Schrift, als die Träger der Regierung der sichtbaren Welt. Sie erschienen mir als die eigentlichen Ursachen der Bewegung, des Lichtes, des Lebens, und all jener elementaren Grundlagen des physischen Universums, die in ihrer Entwicklung zur sinnlichen Anschauung gebracht, uns die Begriffe von Ursache und Wirkung, von dem was wir Naturgesetze nennen, vermitteln. Ich führte diese Doktrin in einer Predigt von 1831 aus und sagte von den Engeln: „Jeder Atemzug der Luft, jeder Strahl von Licht und Wärme, jede Offenbarung der Schönheit ist, so zu sagen, ein Saum ihres Gewandes, ein Faltenrauschen des Kleides derjenigen, die Gott anschauen. . .“ Ebenso schien es mir als sei, neben der Schar böser Geister, eine mittlere Klasse, *δαίμονια*, vorhanden, weder in Himmel noch Hölle; theilweise gefallen, traumhaft, unstet, edel oder berechnend, wohlwollend oder mißgünstig, je nachdem. Diesen Wesen war eine Art von Eingebung oder Verständnis den Rassen, den Nationen, den einzelnen Menschenklassen gegenüber zu eigen. Daher die Handlungsweise politischer und anderer Körperschaften, die häufig von denjenigen der Individuen, aus welchen sie bestehen, so durchaus verschieden sind. Daher der Charakter und der Instinkt von Staaten und Regierungen, von religiösen Gemeinwesen und Kirchenwesen. Ich dachte, diese Körperschaften seien gleichsam von gewissen unsichtbaren Mächten belebt. Meine Vorliebe für das Persönliche dem Abstrakten gegenüber mußte mich auf solche Gedanken führen. . .“

„Ich habe eine Idee“, schrieb ich 1837 diese Lehre weiter begründend, einem Freund: „Die Mehrzahl der Väter (Justin, Athenagoras, Irenäus, Clemens, Tertullian, Origenes, Lactantius, Sulpicius, Ambrosius, Gregor von Nazianz), sind der Ansicht, obwohl Satan von Anbeginn gefallen sei, so seien die Engel vor der Sintflut, durch Liebe zu Menschentöchtern gefallen. Diese

Auffassung kommt einer andern, von der ich mich nicht loszumachen vermag, entgegen. Daniel spricht, als habe jede Nation ihren Schutzengel. Ich kann mich des Gedankens nicht erwehren, daß Wesen mit großen Mängeln und dennoch auch mit vielem, was gut ist, ausgestattet, die belebenden Kräfte gewisser Institutionen sind . . . Nehmen Sie England mit seinen vielen hohen Tugenden und seinem doch so tiefstehenden Katholizismus . . . Hat nicht die christliche Kirche selbst, in ihren Teilen, sich dem einen oder andern dieser Trugbilder der Wahrheit ergeben?“

„Ich bin mir wohl bewußt, daß ich mit dem Gesagten bei vielen Leuten den Eindruck erwecken muß, als habe meine Einbildungskraft auf Kosten meiner Urteilskraft gearbeitet. Ich will mich aber gar nicht als Muster von Vernunft oder von irgend etwas andrem geben: ich schreibe die Geschichte meiner Meinungen, in der Absicht zu zeigen, wie ich durch verständliche Denkprozesse und ehrliche äußere Beweggründe zu diesen Meinungen gelangt bin.“¹⁾

Während Newman, der Kirchenhistoriker, sich anschickte, die Orthodoxie Alexandriens zu verteidigen, veranlaßte Newman, der Vikar und Prediger von St. Mary, einen Kollegen zur bekannten Äußerung über ihn: „Hier ist Einer, der, so lange er schweigt, sich niemals zum Reden entschließen wird; hat er aber einmal zu reden begonnen, so wird er niemals wieder schweigen können.“²⁾

Dr. Whately, dem Newman aufrichtig ergeben blieb, war scharfblickend genug, bereits 1829 und längst vor diesem selbst, die Anzeichen einer Parteibildung unter seinem Namen und unveröhnliche Differenzen zwischen ihnen vorauszu sehen. Whately irrte nicht. Der Bruch zwischen ihnen sollte sich noch im gleichen Jahr und zwar zunächst aus politischen Gründen vollziehen.

Newman hatte alljährlich zu Gunsten der Katholiken-Emanzipation gestimmt. Seit 1817 vertrat Sir Robert Peel die Universität Oxford im Unterhaus und in Übereinstimmung mit seinen geist-

¹⁾ J. H. Newman, „Apologia“, 1865, 28—30.

²⁾ Ebend. p. 16.

lichen Wählern widerstand er der Bewegung zu Gunsten der Emanzipation. Da erfolgte 1828 O'Connell's Wahl für die irische Grafschaft Clare. Im nächsten Februar 1829 schrieb Sir Robert Peel seinen Oxfordern Wählern, er biete sich an, auf seinen Sitz im Parlament zu verzichten, da er sich entschlossen habe, dem König als sein Minister Verständigung mit den Katholiken zu empfehlen. Nur eine Minorität in Oxford stimmte dennoch für Peel, der seinen Sitz verlor. Keble, Newman, Wilberforce und H. Froude nahmen schroff Stellung gegen Peel, Newman weil er der Meinung war, daß die Emanzipation zwar jedenfalls durchgeführt werden würde, aber unter den gegebenen Umständen ein Triumph des Philosophentums und des Indifferentismus, ein von der öffentlichen Meinung gegen die Kirche davongetragener Sieg sei und mit dem Sturz der Staatskirche enden werde. Überdies fand er, daß sowohl der Herzog von Wellington als Sir Robert Peel das Vertrauen der Universität und der Mehrheit der Nation selbst bei dieser Gelegenheit mißbraucht und sich O'Connell in die Hände gespielt hatten. Newman äußerte damals, er fürchte die römischen Meinungen nicht, aber er halte sie mit dem Unglauben verträglich und sei grundsätzlich antikatholisch, wenn auch die Emanzipation von der Intelligenz der Nation gefordert und deshalb unvermeidlich geworden sei.¹⁾ Die politisch Liberalen, Pusey, Whately, Lloyd, Bischof von Oxford, ein sehr einflußreicher Mann, der bald darauf starb, hatten für Peel gestimmt. Whately verzieh Newman's Opposition nie. Fast gleichzeitig waren in Oriel andere Meinungsverschiedenheiten entstanden. Zwei Schüler Kebles, R. J. Wilberforce und R. Hurrell Froude, teilten mit Newman die Ansicht, es sei ihre Pflicht, als Lehrer von Oriel College nicht nur für den Unterricht, sondern auch für das geistige Wohl ihrer Studenten Sorge zu tragen. „Ich bin ein Diener Jesu Christi, und die Predigt des Evangeliums ist meine priesterliche Sendung“, schrieb

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 199. 202. 204. 206. 208. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 198. 199. 132. 133.

Newman in sein Tagebuch: „wenn ich denen, über die ich gesetzt bin, in religiöser Beziehung nichts Gutes erweisen kann, wird die ernste Frage an mich herantreten, ob ich überhaupt mein Lehramt fortsetzen soll?“¹⁾

Sein Freund, Dr. Hawkins, dachte anders; er wollte, wie Newman und seine Gesinnungsgenossen, strenge Aufrechthaltung der Disziplin und Hebung des sittlichen Zustandes von Driel, aber keine Neuerungen. Zu Ende des Jahres 1827 war die Neuwahl des Vorstandes — Provost — von Driel, notwendig geworden. Die beiden in Frage kommenden Kandidaten waren Keble und Hawkins. Sowohl Pusey als Newman hielten Hawkins für den praktischeren, welterfahreneren Mann: „Wir haben keinen Engel, sondern einen Provost zu wählen,“ meinte Newman: „wählten wir einen Engel, so würde ich für Keble stimmen; aber der Fall ist ein anderer.“ So wurde Dr. Hawkins Provost: „Ohne diese Wahl,“ schrieb Newman später, „hätte es keine Bewegung, keine Trakts, keine Bibliothek der Väter gegeben.“²⁾ Er beklagte es, Hawkins seine Stimme gegeben zu haben, nicht aber die Wahl selbst, denn niemals hörte er auf, den Mann zu lieben und zu bewundern. Ihm verdankte er das Verständnis für das Prinzip der Tradition, die Befestigung in der Lehre, die ihn zur Aufgebung des Calvinismus veranlaßt hatte. Von Hawkins lernte er die feine Unterscheidung im Gebrauch des Wortes, kluge Vorsicht bei Aufstellung seiner Behauptungen. Whately hatte ihn Selbstvertrauen, streng richtiges Denken, das Gefühl der persönlichen Verantwortung gelehrt; ihm wünschte einst Newman nach ihrer Trennung ein Buch mit dem Motto zu dedizieren: „An R. Whately, D. D. der, indem er mich Denken lehrte, mich auch verschieden von ihm zu denken unterwies!“³⁾ Aber Hawkins war es, der ihn dazu führte, in der Diskussion und in der Kontroverse seine Gedanken haarscharf zu begrenzen; irrtümlichen Auslegungen vorzubeugen, zwischen ganz verschiedenen und doch eng

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 150. 151.

²⁾ Ebend. I, 153. 156. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 136. 139.

³⁾ „Letters and Correspondence“, I, 141.

miteinander verwandten Ideen zu unterscheiden,¹⁾ eine Kunst, in der er selbst Meister wurde, und die ihm später den Vorwurf zuziehen sollte, er habe sie von subtilen römischen Kasuisten, nicht von psychologisch und wissenschaftlich geschulten Anglikanern entlehnt.²⁾

Hawkins war kaum mehr wie zwei Jahre Provost, als eine lange Kontroverse über die Grenzen seiner Befugnisse und jener der Tutors in bezug auf ihre Studenten damit endigte, daß er Newman, Froude und Wilberforce seine Absicht zu erkennen gab, sie durch das Verbot, neue Studenten bei sich aufzunehmen, vom Lehrberuf auszuschließen.³⁾ Das tat er auch wirklich und im Jahr 1832 schieden Newmans letzte Schüler und er fand sich gegen seinen Willen frei.⁴⁾ Der gleichzeitige Tod seiner jüngsten Lieblingschwester, die er nie zu betrauern aufhörte, und die ihn schwärmerisch geliebt hatte, eine schwere Erkrankung Pusseys, dann seine eigene, infolge von Überarbeitung, so daß er zeitweise Sprache und Gehör verlor, hatten ihn in eine ernste, fast schwermütige Stimmung versetzt. „. Ich habe gelernt,“ schrieb er, „absterbende Bäume und dürre Matten zu lieben. Das Moor hat seine Reize und Nebel sind gefällig. Eine feierliche Stimme scheint aus allem zu reden. Ich weiß, wessen sie ist, diese liebe Stimme. Fast allnächtlich, wenn ich das Licht ausgelöscht habe, steht ihre Gestalt vor mir. Ist das nicht ein Segen? . . . Seit Jahren meine ich es aufrichtig mit dem Wunsch, niemals reich zu werden, niemals zu kirchlichen Würden zu gelangen. Die nützlichsten Diener der Kirche bekleideten keine solchen. Die Menschen leben nach ihrem Tode nicht nur in ihren Schriften, sondern in den Seelen derjenigen, die ihre geistige Kindschaft auf sie zurückführen. Wie sittliche Wahrheit nicht durch Vernunftschlüsse, sondern durch Gewöhnung entdeckt wird, so wird sie

1) „Apologia“, 1865, p. 8—10.

2) R. H. Hutton, „Cardinal Newman“. (English Leaders of Religion.)

3) „Letters and Correspondence“, I, 153—160. „End of biographical Memoirs, written by Newman himself.“

4) Ebend. S. 172. 176. 177. 179—180. 183. 184. 197. 231. 234. 236.

nicht durch Bücher, sondern durch mündlichen Unterricht, empfohlen. Sokrates schrieb nichts. Autorität ist uns der zweitbeste Weg."

Auch die Revolution von 1830 verstimmte Newman auf tiefste. Er nannte sie den Triumph der Irreligion. Wie Niebuhr, dessen Namen er nennt, hielt er es für unchristlich, das göttliche Recht der Könige zu verwerfen.¹⁾ Es galt, in den Tagen der Reformbill das anglikanische Kirchenwesen vor der Gefahr, liberalisiert zu werden, zu bewahren. Allein „zwischen Apathie und törichter Angst und Verwirrung schwankend“, schien es unfähig, dem Sturm zu trotzen. Die Grundsätze der Reformation konnten es nicht retten; dem Verfall der Gegenwart sollte das ideale Bild der apostolischen Zeiten entgegengehalten, der Erastianismus des Staates durch die Anerkennung und Aufrechterhaltung einer göttlich eingesetzten Autorität bekämpft werden. Im Jahr 1832 vollendete Newman, im Dienste dieser Ideen und in einer Form, die „trocken bis zur Sprödigkeit“ genannt wurde, das Buch über die Arianer. Der anglikanische Theologe bestand darin auf der Notwendigkeit einer dogmatischen Feststellung der geoffenbarten Wahrheit durch die Autorität der Kirche als einer göttlichen Anstalt. Im selben Augenblick, wo des französischen Philosophen Jouffroy berühmte Abhandlung „Comment les dogmes finissent“,²⁾ der französischen Orthodoxie den Fehdehandschuh hinwarf, gipfelte die Argumentation Newmans in dem Satz: „Wenn Gott seinen eingeborenen Sohn nicht in die Welt ausgesandt hat, dann ist die ganze Geschichte der Offenbarung ein Traum und das Leben des Menschen hienieden seiner geistigen Grundlage beraubt.“

Der Verfasser selbst hat in späteren Jahren sein Buch „ungenau im Denken und inkorrekt in der Sprache“ genannt. Der Versuch, es zu verbessern, sagt er, würde seine Zertrümmerung zur Folge gehabt haben.³⁾

1) „Apologia“, 1865.

2) Th. Jouffroy, „Mélanges philosophiques“, 1833.

3) „Letters and Correspondence“, I, 235. 261.

Das Auftreten der Cholera unter seinen Oxford Pfarrfindern, das eifrige Studium Platos, das Predigtamt und dazu die niemals aufgegebenen mathematischen Arbeiten hatten Newmans Kräfte so völlig erschöpft, daß er an Ohnmachtsanfällen litt. Er mußte sich Ruhe gönnen und griff zur Violine! „Ich sehe,“ schrieb er im Oktober 1832 an Froude, „daß ich bald besser als je zuvor zu geigen vermöchte und unter der Bedingung, regelmäßig zu arbeiten, in dieser Beziehung tun könnte, was ich wollte. . . Aber Euripides behält recht: die Lyra ertönt nur bei Festen.“¹⁾

Am darauffolgenden 5. Dezember schiffte er sich mit den beiden Froude, Vater und Sohn, an Bord des „Hermes“ nach dem Mittelmeer ein. Hurrell Froude war infolge einer Erkältung bereits 1831 lungenleidend, erholte sich nie wieder und bestimnte jetzt den Freund, ihn nach dem Süden zu begleiten.

Noch auf englischem Boden entstand Newmans schönes Gedicht an den Schutzengel „Are those the tracks of some unearthly friend?“ und auf dieser Reise wurden, mit ganz wenigen Ausnahmen, alle Gedichte und Lieder niedergeschrieben, die später der „Lyra Apostolica“ eingereiht, seinen Ruf als Dichter begründeten. Nicht alle sind religiösen Inhalts. Klassische Erinnerungen, politische Sympathien und Antipathien wechseln mit lyrischer Begeisterung und dem Ausdruck von Stimmungen tieferer, in das Göttliche sich versenkender Betrachtung. Einzelne derselben, „die Elemente“ z. B., und das bereits angeführte Gedicht über „die jüdische Rasse“, sind von großartiger Inspiration. Achylos hätte sie nicht verleugnet, äußert ein Bewunderer.²⁾ Wieder andre sind Lieblingshymnen der anglikanischen Kirche geworden. Hatte schon die religiöse Innigkeit von Keble's „Christian Year“ die Gemüter mächtig ergriffen, so erwachten jetzt Stimmungen, die bis in den Grund der Menschenseele drangen.

Newmans Briefe an Mutter und Schwestern enthalten,

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 232. 249—253. 276.

²⁾ R. Hutton, „Cardinal Newman“ (Leaders of Religion).

Tag für Tag, seine Reiseberichte. Sie verraten das innigste Naturempfinden, aber auch die heitere Laune eines noch jungen Mannes in der Vollkraft der Jahre, der die zeitweilige Unterbrechung von ernstern Pflichten und Verantwortungen wie eine Erlösung empfand. Zu Gibraltar setzte der Insulaner, der bei Newman in des Wortes voller Bedeutung schon deswegen vorherrschend blieb, weil er keiner modernen Sprache, selbst nicht des Französischen, mächtig war, zum ersten Mal seinen Fuß auf fremde Erde. Er nennt alle Bäume und Blumen, deren Anblick ihn entzückte, freut sich, Affen in den Zweigen spielen zu sehen und lobt den Cypriischen Wein, den ihm englische Offiziere kredenzten. Er vergleicht seine Eindrücke mit den Erzählungen Scheherazades und die südlichen Meere mit flüssigen, mildleuchtenden oder sprühenden Flammen. Die Reisegefährten, denen er begegnete, gefielen ihm, wenn er sie mit englischen Gentlemen vergleichen konnte; zwei vornehmen Franzosen, aus dem Hause Rohan, die sich seiner erinnern sollten, spendet er dieses Lob, mit dem er nicht verschwenderisch verfuhr. Den Homer und Thukydides in der Tasche und im Gedächtnis, schwelgte er in klassischen Erinnerungen. Weltgeschichte zog an den Gestaden Karthagos an ihm vorüber: er gedachte des Schiffbruchs von Paulus, der Fahrten des Athanasius, der Phönizier, der punischen Kriege, auch des Untergangs glorreicher christlicher Kirchen. Während einer vierzehntägigen Quarantäne auf Malta lernte er Italienisch. Der „Hermes“ führte die Reisenden nach den griechischen Inseln, und Newman beschreibt das Entzücken, das der Anblick dieser Gestade in ihm erweckte und seine kühnsten Erwartungen übertraf. Unerwartet fällt in einem seiner Briefe die Äußerung, eine plötzliche Zurückversetzung nach Oriel würde ihm dennoch jederzeit willkommen sein: „Ich wüßte nicht zu sagen, ob mein Geist von dem Zwang beständiger Tätigkeit müde und abgesspannt ist, oder ob ich unter vielen Enttäuschungen und unter der Rücksichtslosigkeit und dem verletzenden Benehmen von Personen, mit denen ich in Berührung kam, zu viel gelitten habe; immerhin scheue ich unwillkürlich die Berührung mit der Welt.“

Und sei es, daß ein natürlicher Hang dieses Gefühl unterstützt und eine beinahe krankhaft zu nennende Erkenntnis meiner eigenen Mängel und Torheiten hinzukommt, weder die gütigsten Aufmerksamkeit noch die erhabendsten Eindrücke vermögen mich darüber hinwegzuheben. Obwohl ich mit freier Überlegung meine Wanderungen antrat, wäre ich herzlich froh, sie beendet zu wissen. Ich lasse die Eindrücke über mich ergehen, möchte viel lieber gesehen haben, als sehen, und bin doch gleichzeitig von ihnen überwältigt und fast hingerissen.“¹⁾

Auf Malta, in Sizilien, in Neapel beobachtete Newman zum ersten Mal in seinem Leben katholische Einrichtungen und den katholischen Kultus. Was er jedoch von der orthodoxen Kirche gesehen hatte, gefiel ihm ungleich besser.²⁾ Das neapolitanische Volk fand er „heidnisch“, die Armut der durch die Franzosen und dann durch die eigene Regierung ihrer Güter beraubten Kirche „deplorable“: „Diese Länder haben alle Nachteile des Protestantismus, ohne ihre Vorteile. Auch hier Unglaube und Weltlichkeit, als ob die ganze abendländische Welt einer entsetzlichen Krisis entgegengehe. Ich beginne zu hoffen, trotz allem und allem solle England das Land der Heiligen und, zur dunkelsten Stunde, das Salz der Erde werden.“³⁾

Am 2. März trafen die Reisenden in Rom ein und besuchten noch am selben Tag die Peterskirche. „Glänzend, musterhaft gehalten, von riesigen Proportionen,“ mit diesen lakonischen Worten hält Newman den ersten Eindruck fest. Er sah Rom im blutroten Zwielficht der Prophezeiungen. Die große Feindin Gottes, die vierte Monarchie, das Tier mit dem Zeichen, die Klage des Jeremias über das von Gott gezüchtigte Volk kamen ihm in den Sinn. Und doch umsing ihn der Zauber: „Oxford muß dem Oxonianer immer eine geheiligte Stätte bleiben, und eine solche ist es für mich. Es wäre ein beklagenswerter Mangel an richtigem Stolz, ihm nicht die Treue zu halten, selbst wenn

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 321. Brief v. 4. Fr. 1833.

²⁾ Ebend. I, 377.

³⁾ Ebend. I, 353.

unser Glaube nicht reiner und besser als der römische wäre. Dennoch beschreibt eine Stelle bei Virgil, was ich mit warmer Neigung für diese wunderbare Stadt empfinde: „Urbem, quam dicunt Romam, Melibœe, putavi, stultus ego!“

„Und dann muß Rom als religiöse Stätte betrachtet werden, und mit welchen gemischten Gefühlen! Hier litten Märtyrer, hier liegen Apostel und Heilige begraben. Die Denkmäler und Ansichten, die sie schauten, sehen auch wir; von dieser Stelle aus erhielt England die Segnungen des Evangeliums. Andernseits aber herrscht hier der Aberglaube und, was noch schlimmer ist, er wird als wesentlicher Bestandteil des Christentums anerkannt. Diese herrlichen, kostbaren Kirchen sind mit Ablassgeldern gezahlt worden. Wahrlich, dieser Ort ist grausam und doch wunderbar. Ich fürchte, ich muß auf Rom wie auf eine Stätte des Fluches blicken. Das römisch-katholische System war mir stets so verhaßt, daß es mir nicht verhaßter werden konnte; das katholische System liebe ich mehr als je und auch die kleinen Mönche (Seminaristen) in Rom, arme Jungen, die so unschuldig und vergnügt dreinschauen.“¹⁾

In Rom sah Newman, mit Ausnahme Bunsens, nur Engländer, unter diesen interessante irische und englische Priester, wie den späteren Erzbischof und Kardinal Wiseman, Vorstand des „Collegio inglese“, mit dem er jedoch nicht näher bekannt wurde. Unmittelbar nach Ostern trennte er sich von seinen Freunden Froude, die nach Südfrankreich sich wandten, während er, einem unwiderstehlichen Hang der Sehnsucht folgend, über Neapel, gegen das er fast eine Abneigung gefaßt hatte, nach Sizilien zurückkehrte. Er war wie für eine Fahrt in wilde Gegenden ausgerüstet, führte Proviant, drei Maultiere und einen Diener mit sich. Nur Maffaroni, Honig und Eier werde er auf der Insel zu kaufen haben. Er berechnete seine Ausgaben auf 15 Mark im Tag. „Oh, daß Rom nicht Rom wäre!“ lauteten seine Abschiedsworte von dort: „Es dünkt mir so klar wie der Tag, daß

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 359. 363. 370. 375. 377.

die Vereinigung mit ihm unmöglich ist. Rom ist die grausame Kirche, die Unmögliches begehrt, unseres Ungehorsams wegen uns exkommuniziert, auf unseren bevorstehenden Zusammenbruch wartet und über denselben schon im voraus triumphiert.“ Auch seine letzten Eindrücke Roms entnahm er der Offenbarung; er zitiert die Prophezeiung Johannis. Die römische Kirche ist das wiederauferstandene römische Imperium. Sie opfert das geistige Wohl ihrer Mitglieder der Macht und dem Glanz der Republik; sie erliegt dem *genius loci*; das Moment ihres Austritts der weltlichen Herrschaft fällt mit ihrer Apostasie zusammen. Eine Unterscheidung zwischen den beiden Gewalten, der geistlichen und der dämonischen, ist, menschlich gesprochen, ebenso unmöglich wie die Ausrottung des Unkrauts unter dem Weizen in der Parabel der Schrift, deren Charakter in bezug auf Rom besonders ein prophetischer ist. So viele Menschen dort sind gut und liebenswert. Das System ist es, welches das *ἦθος* lähmt.¹⁾

Der Ton seiner Briefe aus Sizilien verriet in keiner Weise den Rückschlag solcher Betrachtungen. Vielmehr spaßte Newman über die Beschwerden und Jährlichkeiten seiner einsamen Wanderungen und schrieb begeistert von Taormina, Syrakus und Catania. Auf den Weg von dort nach Palermo, zu Leonforte, ergriff ihn, nach schlaflosen Nächten und Nahrungsmangel, ein heftiges Fieber. Kein Arzt war zu finden. Nach drei Tagen glaubte sich Newman dennoch imstande, sein nächstes Reiseziel, Girgenti, zu erreichen. Schon nach einigen Stunden aber mußte man ihn in einer Hütte, nahe an der Landstraße, auf den Boden betten. Der Zufall führte einen Arzt zur Stelle und mit dessen Hilfe wurde der Kranke noch am selben Abend nach Castro Giovanni gebracht, wo man ihn zu Alder ließ und ihn drei Wochen hindurch pflegte. Bereits zu Leonforte glaubte man, er werde sterben, und sein Diener erbat die lektwilligen Verfügungen seines Herrn. Er gab sie, aber gleichzeitig wiederholte er: „Ich werde

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 383—391, April 1833 und H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 248. Newman an Pusey, Rom 19. März 1833.

nicht sterben, denn ich habe nicht gegen das Licht, nicht gegen das Licht gesündigt.“ „Ich vermochte niemals, mir Rechenschaft darüber zu geben, was ich denn eigentlich mit diesen Worten meinte,“ fügt Newman in der „Apologia“ hinzu. Schon in Rom, beim Abschied von Monsignor Wiseman, der den verbindlichen Wunsch ausgesprochen hatte, Newman und seine Gefährten wieder zu begrüßen, hatte dieser ernst entgegnet: „Wir haben ein Werk in England zu tun.“¹⁾ Diese Vorahnung wurde während der sizilianischen Reise immer bestimmter. Obwohl das Fieber, das die Folge einer Scharlachepidemie war, die zahlreiche Opfer unter der Bevölkerung forderte, ihn zeitweilig des Bewußtseins beraubte, korrespondierte Newman dennoch in lichten Stunden in bestem Latein mit dem ihn behandelnden Arzt und risikierte einen Rückfall, weil er mit dem katholischen Pfarrer von Castro Giovanni, der ihn besuchte, sich in seiner krankhaften Aufregung in eine Kontroverse einlassen wollte. Vor der Abreise nach Palermo, Ende Mai, fand ihn sein treuer Diener und Wärter bitterlich weinend auf seinem Bette sitzend.²⁾ Auf die Frage, was ihm denn fehle, erhielt auch er die Antwort: „Ich habe ein Werk in England zu tun.“ In Palermo mußte er noch volle drei Wochen auf eine Schiffsgelegenheit zur Heimfahrt warten. Alle seine Gedanken waren auf die Zustände in seinem Vaterlande gerichtet. Die Bill zur Abschaffung irischer Bischofsitze wurde gerade zu jener Zeit im Parlament debattiert. Newman war über die Fortschritte des Liberalismus ganz empört. Schon zu Algier, auf der Fahrt nach Malta, hatte er die auf einem französischen Schiff gehißte Trikolore nicht ansehen wollen. Dem Bischof von London, der ein Latitudinärer in religiösen Fragen war und von dem er gehört hatte, er gebe die apostolische Succession in der anglikanischen Kirche preis, schickte er eine Absage für den Fall, daß er ihn zum Prediger in seiner Diözese zu berufen gedachte. Wenn die Kirche „liberalisiert“ werden sollte, so gab er die Kirche verloren. Höher

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 428.

²⁾ Ebend. I, 404—408. 412—430.

als der Anglikanismus stand die katholische Kirche der apostolischen Zeiten, deren Organ die anglikanische Kirche war. Wenn sie aufhörte, das zu sein, so zerfiel sie in nichts. Newman verzweifelte an ihrer Zukunft, wenn es nicht gelang, sie durch eine zweite Reformation auf der abschüssigen Bahn des drohenden Unglaubens aufzuhalten. Mehr und mehr erfaßte ihn die Überzeugung, die Befreiung werde nicht durch die Vielen, sondern durch Einzelne, nicht durch Körperschaften, sondern durch Individuen bewirkt werden. „Exoriare aliquis“, Southey's schönes Gedicht, „Thalaba“, sprachen aus, was er fühlte. Die Überzeugung, ihm sei eine Sendung gegeben, wuchs in seiner Seele. Auf einem Orangenboot schiffte er sich endlich in Palermo ein, um nach Marseille überzufahren.

In der Straße von Bonifacio, während einer Windstille, die das Boot eine ganze Woche hindurch festlegte, entstand Newman's berühmtes Gedicht:

„Lead kindly Light.“

Lead, kindly Light, amid the encircling gloom,
 Lead Thou me on!
 The night is dark, and I am far from home —
 Lead Thou me on!
 Keep Thou my feet; I do not ask to see
 The distant scene, — one step enough for me.

I was not ever thus, nor prayed that Thou
 Shouldst lead me on.
 I loved to choose and see my path; but now
 Lead Thou me on!
 I loved the garish day, and spite of fears,
 Pride ruled my will: remember not past years.

So long Thy power hath blest me, sure it still
 Will lead me on
 O'er moor and fen, o'er crag and torrent, till
 The night is gone;

And with the morn those angel faces smile
 Which I have loved long since, and lost awhile,
 June 16, 1833: in the Straits of Bonifacio.

Auf Sizilien blickte er „wie auf den Garten des Paradieses“, aber auch mit der Empfindung zurück, niemals werde er die Pracht des Südens wiedersehen. Kein Engländer, meinte er, würde für ihn getan haben, was sein neapolitanischer Diener, dem er das Leben verdanke, für ihn geopfert habe. Zu Lyon brach Newman infolge der Ermüdungen der langen Reise noch einmal zusammen. Dann raffte er sich auf, ruhte, ohne seinen Gasthof zu verlassen, vierundzwanzig Stunden in Paris aus und traf am 9. Juli 1833 im Hause seiner Mutter ein. Schon am 13. Juli war er zurück in Oxford.

V.

Die Anfänge der traktarianischen Bewegung in Oxford 1833—1836.

Am darauffolgenden Samstag, 14. Juli, hielt Keble, Professor der Dichtkunst zu Oriel, von der Kanzel der Kirche zu St. Mary herab die Predigt, die unter dem Namen „Die nationale Apostasie“ veröffentlicht, die von Oxford ausgehende religiöse Bewegung einleitete. „Von Keble,“ schreibt Dean Church, „ging die Eingebung aus, Freude gab den Impuls, Newman nahm die Arbeit auf, und von da an leitete er die Bewegung.“¹⁾

Sie war gegen die von der Reformbill bezweckte, dann vollzogene „revolutionäre“ Umwälzung gerichtet. Die Radikalen von der Schule Tom Paines lenkten den Angriff gegen das Christentum, die politischen Dissenters gegen die Englische Kirche. Innerhalb derselben bestanden Zustände und Meinungsverschiedenheiten,

¹⁾ Dean Church, „The Oxford Movement“, p. 28.

viel gefährlicher wie die Feindseligkeiten ihrer äußeren Gegner. Bischöfe befürworteten, so hieß es, nicht nur Änderungen im Prayer-Book; in vielgelesenen Streitschriften wurde die Abschaffung des Glaubensbekenntnisses, insbesondere das des Athanasius, bei dem öffentlichen Gottesdienst, in Vorschlag gebracht. Die Lehre von der Taufgnade und Sündenvergebung, selbst die Lehre von der Trinität, wurden heftig angegriffen. Vorgeschriftene Theologen, wie Dr. Arnold, wünschten die Kirche als nationale Institution äußerlich beizubehalten, aber ihre Zeugnenschaft für den, von den protestantischen Sekten außerhalb derselben nicht mehr angenommenen Inhalt des Offenbarungsglaubens preiszugeben. Dr. Arnolds „Grundsätze der Kirchenreform“ brachten in Vorschlag, Kirche und Staat durch das Auskunftsmittel zu verbinden, daß alle Sekten durch Parlamentsakte bedingungslos mit der anglikanischen Kirche vereinigt werden sollten. Vom neuen, reformierten Parlament war alles zu gewärtigen.¹⁾ „Menschlich gesprochen,“ schrieb Keble an Pusey, „ist alles besser, als ein Einverständnis der Kirche mit einem solchen Staat, und so weit ich die Lage zu beurteilen vermag, wächst diese Einsicht täglich unter dem Alerus.“²⁾

Über welche Kräfte des Widerstandes verfügte die anglikanische Kirche?

Pusey hatte in einem Buch über die Lage der protestantischen Kirche in Deutschland³⁾ die Summe seiner dort gesammelten Erfahrungen gezogen. Er polemisierte in diesem Werk gegen seinen Kollegen Dr. Rose,⁴⁾ der die Zustände in Deutsch-

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 265.

²⁾ Ebend. I, 266.

³⁾ Dr. C. Viallobogky und Sander, „Das Aufkommen und Sinken des Rationalismus in Deutschland. Ein historischer Versuch nach dem Englischen des E. B. Pusey, „An historical Enquiry into the probable Causes of the Rationalistic Character of the Theology of Germany“. Elberfeld 1836.

⁴⁾ Revd. H. J. Rose, Trinity C. Cambridge, „Discourses on the State of the Protestant Religion in Germany“. Cambridge, Deighton. 1825.

land mit einer „Abdankung des Christentums“ verglich. Pusey urteilte milder. Er gab zwar zu, daß die Mehrheit der spekulativen Geister dem Unglauben sich zuneige, verwies aber auf die Tatsache, daß das Volk gläubig geblieben sei, betrachtete die ungläubige Strömung als eine zeitweilige und schrieb sie, mit Bezugnahme auf Neander, dem falschen lutherianischen Orthodoxismus des XVII. und XVIII. Jahrhunderts zu. Die Durchführung der Reformation im Geiste Luthers, sagt auch Pusey, sei durch die Lutheraner gescheitert. Lessing habe dem Christentum den Dienst erwiesen, den Schlüssel zum richtigen Verständnis des Alten Testaments zurückgegeben zu haben. Arndt, Andreaä, Spener, Claudius waren Pusey durchaus sympathisch, während er Herders ästhetisches Christentum, das nicht Heiligung in den Vordergrund stellt, ablehnte. Er untersuchte die Wechselwirkungen zwischen der deutschen Philosophie und dem Rationalismus, und hielt an der Hoffnung fest, der ernste sittliche Inhalt desselben werde schließlich „der Religion nach der rauhen Berührung mit diesem Rationalismus zu gute kommen.“

Puseys Kollegen behielten den Eindruck, er habe „dem deutschen wissenschaftlichen Geist“ zu viel zugestanden, und er mußte, zum Professor des Hebräischen in Oxford ernannt, seine Rechtgläubigkeit verteidigen.¹⁾ An seinen Lehrer und Freund, Professor Tholuck, richtete er im Mai 1830 einen höchst interessanten Bericht über den Stand der theologischen Studien in England. Sechs Professoren der Theologie und nur vier von diesen herrührende Werke von Bedeutung erwähnt Pusey, auf die letzten dreißig Jahre blickend. „Ein Deutscher,“ sagt er, „schreibt, weil er etwas zu sagen hat, ein Engländer schreibt nur dann, wenn es notwendig ist, oder wenn er es für nötig hält, etwas zu sagen. . . Mit ungleich weniger Büchern scheint es mir als hätten wir doch ungleich mehr originelle Schriftsteller.“²⁾ Darüber jedoch konnte kein Zweifel bestehen,

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, Kap. VIII, 147.

²⁾ Ebend. I, 238--247.

daß die damalige anglikanische Theologie gegen den Ansturm feindlicher Mächte in keiner Weise gerüstet war. Die Kirche, der zwei Menschenalter später A. Harnack das Zeugnis gab, die patristischen Studien seien in so festen Formen gepflegt und so blühend, daß wir Deutsche alle Kräfte anzuspannen haben, damit uns die Engländer nicht den Rang ablaufen,¹⁾ diese Kirche verfügte 1830 über keinen Gelehrten, der einen Weltruf beanspruchen oder in gebietender Weise für sie sprechen konnte.

Auf ihre Theologie übten zwei englische Dichter eine nachhaltige Wirkung. Sir Walter Scotts Romantik haben Pusey, Newman und Keble stets mit der Oxforder Bewegung in Beziehung gebracht, nicht nur weil sie die Vergangenheit wiedererweckte, sondern weil sie einen so hohen sittlichen Ton anschlug.²⁾ Die Philosophie des von Schelling beeinflussten Coleridge warf Fragen auf, die er selbst unbeantwortet ließ, aber er schuf eine Methode und erweckte bei den Menschen Unzufriedenheit über die oberflächlichen Lösungen, die in religiösen wie in andren Dingen den Geistern so lange Zeit hindurch genügt hatten.³⁾

Im Juli 1833 ging die Bill im Oberhaus durch, welche die Abschaffung zehn irischer Bischofsitze verfügte. Newman schrieb an Whately, die Hälfte der Leuchten der irischen Kirche seien dadurch ohne kirchliche Einwilligung ausgelöscht worden.⁴⁾

Jetzt berief Dr. Rose, Puseys gelehrter Gegner in der deutschen Kontroverse, seine Gesinnungsgenossen, die Theologen William Palmer, Perceval und Copeland, dann Newman, Keble und H. Froude zu Besprechungen nach seiner Pfarrei Hadleigh. Newman und Keble folgten der Einladung nicht: „Kebles Überzeugungen waren es, die ich weiter entwickelte,“ sagt Newman.⁵⁾ Er und sein Freund hielten wenig von solchen Zusammenkünften,

1) A. Harnack, „Reden und Aufsätze“ I, 345.

2) John Keble, „Occasional Papers and Reviews.“ (On Lockharts „Life of Sir Walter Scott.)

3) H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey,“ I, 254.

4) „Life of Archbishop Whately“, p. 114 (Ed. 1875).

5) „Letters and Correspondence“, I, 316.

und Keble hatte sich überdies ja bereits klar ausgesprochen. Ein Passus in der Predigt über die nationale Apostasie sagte: „Bis jetzt galt es den Geistlichen als ausgemacht, daß die englische Nation eine christliche, als solche auch ein Teil der Kirche Christi und folglich an ihre grundlegenden Gesetze gebunden sei. Eine Verleugnung dieser Gesetze von Seite der Regierung und der Nation selbst kommt einem direkten Abfall von der Souveränität Gottes gleich. Wenn es wahr ist, daß die öffentliche Meinung sie der Gesetzgebung aufnötigt, so ist Apostasie kein zu hartes Wort für die geistige Verfassung einer solchen Nation.“ Keble rief die Diener der apostolischen Kirche zu ihrer Verteidigung auf und verhieß ihrer Sache, wenn sie nicht über weltlichen und politischen Beweggründen höher stehende Pflichten vernachlässigten, den bleibenden Sieg.¹⁾

Keble sowohl als Newman empfanden, wie gesagt, Bedenken gegen die Taktik, durch gemeinsame Aktion und Agitation die Bewegung, mit der sie im ganzen einverstanden waren, zu fördern. Von Hadleigh aus geschah dieses. Eine Adresse an den Erzbischof von Canterbury zur Aufrechterhaltung der Lehre, der Verfassung und des Prayer-Book bedeckte sich mit 7000 Unterschriften von Geistlichen. Eine ähnliche, von Laien unterzeichnete Adresse erhielt deren 230 000. Zu Driel bildete sich eine „Vereinigung der Kirchenfreunde“. Diese waren gegen den Plan Kebles, Newmans und H. Froudes, mit voller persönlicher Freiheit und Unabhängigkeit zu handeln, und durch kurze, nervige, absichtlich beunruhigende Abhandlungen — Tracts — die Gleichgültigen aufzurütteln; sie verweigerten aber die Mitarbeit doch nicht.²⁾

An diesem Wendepunkt seiner Geschichte ist, von Freundeshand, ein Bild von Newmans persönlicher Erscheinung erhalten. „Er war schlank und von mehr wie mittlerer Größe,“ schreibt der spätere Historiker F. A. Froude: „Sein Kopf war stark aus-

¹⁾ Dean Church, „The Oxford Movement“, p. 83—84.

²⁾ J. H. Newman, „Apologia“, 40—41. H. P. Liddon, „Life of Pusey“, I, 268—271.

gebildet, seine Gesichtszüge, besonders Stirn, Ohren und Nase, sowie der eigentümlich geformte Mund erinnerten ganz auffallend an Julius Caesar. Ich habe oft über die Ähnlichkeit nachgedacht und mir gesagt, daß sie sich auf das Temperament erstreckte. Zu beiden war eine ursprüngliche Charakterstärke, die sich von äußeren Umständen nicht beeinflussen ließ, sondern ihren eigenen Weg einschlug, um eine Macht in der Welt zu werden: große Klarheit der Auffassung, ein starker, unabhängiger Wille, Verachtung alles Konventionellen, und dabei die gewinnendste Liebenswürdigkeit, Milde und Geradheit des Herzens und Willens. Beide bildete die Natur zur Beherrschung anderer, beide besaßen die Gabe, die Menschen in leidenschaftlicher Hingebung an sich zu fesseln . . . So mächtig auch Newman's Dichtung mich ergriff, so war doch etwas in ihm, was dieser Poesie zugleich entsprach und über sie hinausgriff. Bis dahin hatte ich niemals eine so ergreifende Persönlichkeit gesehen. Ich begegnete ihm zuweilen im Privatverkehr, sah ihn in der Kirche und hörte jeden Sonntag seine Predigt. Man hat behauptet, er sei verfänglich gewesen und habe seine Jünger zu im voraus gefaßten Schlußfolgerungen hingeführt, während er seine eigentliche Absicht verbarg. Er war im Gegenteil der durchsichtigste der Menschen. Er sagte uns, was er selbst für wahr hielt. Er wußte nicht, wohin es ihn führen sollte.“¹⁾

Mit der wiedergewonnenen Gesundheit und dem Glücksgefühl der Rückkehr in die Heimat war eine kampfesfrohe Stimmung über Newman gekommen. Sie mußte, wie er selbst sagt, viele verletzen, und er sucht nicht, sie zu verteidigen. Nach eigener Eingebung begann er die Trakts.²⁾ Die ersten vier schrieb er im August. Sie erschienen zwar anonym, aber Newman's gleichzeitig gehaltene Predigten ließen über die Autorschaft keinen

¹⁾ J. A. Froude, „Good Words“. Vol. for 1881, p. 162, zitiert in „Letters and Correspondence“, II, 493—94.

²⁾ „Apologia“, pp. 43—44 u. 40. „Letters and Correspondence“, I, 414. 550 und H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, III, Appendix „The Tracts for the Times“.

Zweifel. In Briefen äußerte er,¹⁾ er selbst wolle keine Trennung zwischen Kirche und Staat, wenn aber die Kirche durch die Verbindung mit ihm geknechtet und korrumpiert werde, dann wünsche er den Bischöfen, in den Worten seines ersten Trakts, „kein besseres Ende als den Verlust ihrer Güter und das Martyrium.“)

Im Herbst erschien „Die Geschichte der Arianer des IV. Jahrhunderts.“²⁾ Den Häretiker mit dem Häresiarchen vergleichend, schrieb Newman: „Lekturer sollte keine Gnade finden; er spielt die Rolle des Verführers und muß von der Autorität, und soweit sein Irrtum in Frage kommt, wie das verkörperte Böse behandelt werden. Es wäre ein falsches und gefährliches Mitleid, ihn zu schonen, denn das hieße die Seelen von Tausenden gefährden und unbarmherzig gegen ihn selbst handeln.“³⁾ „Die Stelle,“ bekennet Newman in der „Apologia“, „war sehr stark; aber Arius wurde verbannt, nicht verbrannt, und in meinen heftigsten Tagen würde ich keines Puritaners Ohrmuschel abgeschnitten haben; ein spanisches auto-da-fè hätte mir den Tod gebracht. Allein allerdings trennte ich mich wegen solcher Anschauungen von meinem eigenen Bruder und verteidigte mein Verhalten durch einen Syllogismus: Der heilige Paulus empfiehlt, diejenigen zu meiden, die Trennungen veranlassen. Du veranlasserst Trennungen, also muß ich dich meiden.“⁴⁾ Der Spanier und katholische Priester Blanco White, der Lehrer in Driel und anglikanischer Geistlicher wurde, nachdem er den Katholizismus abgeschworen hatte, und der ungläubig enden sollte, klagte über Newmans — des besten, edelsten und wohlwollendsten der Menschen — Allianz mit der orthodoxen Bigotterie. In Oxford selbst wurden „Die Arianer“ von der Serie der „theologischen Bibliothek“, für die sie ursprünglich bestimmt waren, ausgeschlossen,⁵⁾ Newman

1) „Letters and Correspondence“, I, 449, 450. „Apologia“, 46—47.

2) Ebd., I, p. 414.

3) „Apologia“ 1865 p. 47.

4) Ebd. p. 47.

5) „Letters and Correspondence“, I, 446. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 165. 313—314.

als „ein Ultra“ bezeichnet. Palmer von Worcester College u. a. erhob Einspruch gegen die Fortsetzung des Trakts; H. Froude vor allem, dann Keble drängten dagegen Newman voran.¹⁾ „Jedermann“, schrieb dieser, „hat seinen eigenen Geschmack. Wollten wir allen Meinungen Rechnung tragen, so würden wir den Gesamteindruck abschwächen. Die Trakts waren nicht als Symbole ex cathedra beabsichtigt, sondern als der Ausdruck individueller Anschauung, und stark empfindende Individuen, wenn sie auch nach Form und Ausdruck fehlen, wirken doch am nachhaltigsten. Durch ein System wurde niemals ein großes Werk vollbracht. Aber Systeme entstehen durch individuelle Anstrengung. Luther war ein Individuum. Selbst die Fehler eines Individuums erregen Aufmerksamkeit; er verliert, aber seine Sache (wenn diese gut und er geistesmächtig ist) gewinnt. Das ist der Lauf der Dinge. Wir fördern die Wahrheit durch eine solche Selbstaufopferung.“²⁾ Seine eigenen Absichten entwickelt er in der Apologie: „Ich hatte höchstes Vertrauen zu meiner Sache: wir standen zum ursprünglichen Christentum, das für alle Zeiten von den ersten Lehrern der Kirche übergeben und von den anglikanischen Formularen und von den anglikanischen Theologen aufgenommen und bezeugt ist. Dieser alte Glaube war nahezu im politischen Wechsel der letzten 150 Jahre aus dem Lande gewichen und mußte wieder hergestellt werden. Es handelte sich tatsächlich um eine zweite Reformation, — eine bessere Reformation, denn es sollte eine Rückkehr, nicht zum XVI., sondern zum XVII. Jahrhundert sein. Keine Zeit war zu verlieren, denn die Whigs waren da, um ihr Schlimmstes zu tun, und die Rettung konnte zu spät kommen. Bischofsstühle wurden bereits unterdrückt, Kirchengut sollte konfisziert werden; ungeeignete bischöfliche Ernennungen standen bevor. Wir wußten genug, um unsere Predigt zu beginnen, und niemand sonst war zu predigen bereit. Was ich empfand, war mit dem Gefühl an Bord eines Schiffes zu ver-

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 484, 488. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 270—271.

²⁾ „Apologia“ 1869 p. 41. 42.

gleichen, das zu schwer befrachtet ist . . . Von High Church und Low Church, ihren rivalisierenden Doktrinen und Argumenten dachte ich verächtlich, daß die eine keine bessere logische Basis besaß als die andre. Für den Charakter von vielen ihrer Anwälte hatte ich aufrichtige Achtung, aber das kam ihren Argumenten nicht zu gute; ich dachte im Gegenteil, daß die apostolische Fassung der Lehre wesentlich und notwendig, und ihre Wahrheitsgründe unwiderstehlich seien. Ich wünschte die Zustimmung der Menschen und ging Schritt für Schritt mit ihnen, so weit sie gehen wollten, und tat es aufrichtig; wollten sie aber stehen bleiben, so fragte ich nicht viel danach und war froh, sie soweit gebracht zu haben.“¹⁾ Bereits 1833 macht sich Newman darauf gefaßt, „ein Papist“ genannt zu werden.²⁾ Er selbst führte seine Anschauungen auf einen ganz andern geistigen Stammbaum zurück, wenn er von der Rückkehr „nicht zum XVI., sondern zum XVII. Jahrhundert“ sprach. „Es ist keine geringe Sache, zum Werkzeug gewählt zu sein, das die Prinzipien Lauds weiterreicht bis die Zeit kömmt . . .“ schrieb er im September 1833, und im November fügte er hinzu: „Es ist billig, zu fallen, wenn man seinen Gegner geschlagen hat. Niemandem wünsche ich ein glücklicheres Los, als selbst unglücklich zu sein, aber einer triumphierenden Sache zum Sieg zu verhelfen, wie in ihren Tagen Laud und Ken, die einen Namen hinterließen, den spätere Zeiten rügen oder beklagen mögen, aber deren Werke ihnen nachfolgen. Möge es das Los derer, die ich liebe, sein, in den Herzen von einem oder zwei in jeder nachfolgenden Generation zu leben oder auch völlig vergessen zu werden, wenn es ihnen nur gelang, der Wahrheit den Weg zu bahnen.“ Und H. Froude, der innerlich Newman am nächsten stand, schrieb übereinstimmend, wenige Tage bevor er England zum zweiten Mal verließ, es handle sich darum, ähnlich gesinnte Enthusiasten von der Notwendigkeit zu überzeugen, „to unprotestantise and to un-Miltonise them.“

1) „Apologia“ 1868 p. 43—44.

2) „Letters and Correspondence“, I, 490.

In gleichem Sinn antwortete Newman noch einmal, es sei keine geringe Sache, „zur Rettung der Prinzipien Lauds für bessere Zeiten“ ausserforen zu sein.¹⁾

Das war der Angelpunkt der Bewegung. Der Grund, auf dem sie stand, war die Verfassung der anglikanischen Kirche, nicht wie Eduard VI., sondern wie Königin Elisabeth sie ursprünglich gewollt und wie Karl I. und Laud sie bis zum Tode verteidigt hatten. Das Gelingen des Schisma Heinrichs VIII. wäre nicht denkbar gewesen, wenn der lange Kampf zwischen England und dem Papsttum, dann die Ideen der Reformation, die Gemüter nicht auf den Bruch mit Rom vorbereitet hätten. Der Versuch Wolseys, die Bande zwischen Königtum und Papsttum enger zu knüpfen, war vorangegangen. Aus persönlichen und aus politischen Motiven zerriß sie Heinrich VIII. für immer und erklärte sich zum Protektor und einzigen Haupt der Kirche und des Klerus von England. Die Gefügigkeit des letztern in des Königs Willen wird u. a. dadurch verständlich, daß der Klerus seine Sache verloren gab, wenn die Monarchie ihr den Schutz entzog. So wurde Anna Boleyns Krönung durch den Erzbischof von Canterbury, Thomas Cranmer, und sechs Bischöfe der Ausdruck des Abfalls der englischen Nation vom römischen Stuhl. Aber an der bischöflichen Verfassung und der herkömmlichen Lehre sollte festgehalten werden. Mit unparteiischer Härte verfuhr Heinrich gegen Häretiker und päpstlich gesinnte Katholiken. Unerachtet vorübergehender Wandlungen und der Veraubung von Kirchen und Klöstern blieb das der Charakter der Kirchentrennung unter seinem Regiment. Erst unter Eduard VI. gewannen die reformierenden Tendenzen im protestantischen Sinn in Bezug auf den Lehrinhalt die Oberhand. Das Common Prayer-Book gab im Anschluß an Zwingli und Calvin die reale Gegenwart preis. Es schuf eine neue, die häuslichen und kirchlichen Gottesdienste umfassende Liturgie. Eine wesentlich durch Melanchthons Bekenntnis

¹⁾ „Letters and Correspondence“, I, 454. 471 Note. 484. 488. Church, „The Oxford Movement“, p. 46.

beeinflusste Konfession von 42 Artikeln schloß England den protestantischen Gemeinschaften des Kontinents aufs engste an. Die äußerliche Jurisdiktion der Bischöfe ging an die Krone über; sie wurden auch in geistlichen Angelegenheiten ihre Diener. Unerschrocken des Zwanges der religiösen Verfolgung verwandelte diese protestantische Reformation England in ein Chaos. Der Widerstand gegen die religiösen Neuerungen mußte hier und in Irland durch Gewalt niedergeworfen werden. Englands öffentliche Meinung war es, die für das Erbrecht der katholischen Tochter Heinrichs VIII. eintrat. Man glaubte, mit Maria zu seinem System zurückzukehren und erlebte statt dessen die Schrecken der katholischen Reaktion. Diese beantwortete der schottische „Covenant“ mit der Kündigung des Gehorsams gegen die Staatsreligion im Namen der Freiheit des Gewissens und das Entsetzen von Katholiken wie von Protestanten, angesichts der Scheiterhaufen. Dem englischen Volk, erklärte nach der Schwester Tode auch Königin Elisabeth, verdanke sie Leben und Krone. Von einem katholischen Bischof wurde sie noch gekrönt. Dann drang auch ihr die Forderung Papst Pauls IV., ihr Anrecht auf den Thron seinem Urteil zu unterwerfen, den Bruch mit Rom auf. Eine anglikanische Kirche, national, ohne den Zusammenhang mit den protestantischen Kirchen des Kontinents aufzugeben, und reformiert, ohne die bischöfliche Succession zu unterbrechen, das war, in Übereinstimmung mit dem Parlament, die Schöpfung der Königin der Renaissance, unter der wiederhergestellten Suprematie der Krone. Elisabeth, obwohl in religiösen Dingen persönlich mehr als kühl und wesentlich durch politische Rücksichten bestimmt, hielt doch persönlich den Glauben an die reale Gegenwart fest. Schon aus politischen Gründen, der Katholiken ihres Reiches wegen, die loyale Untertanen waren, wollte sie dem überlieferten Lehrbegriff so nahe wie möglich bleiben. Eduards Prayer-Book wurde in antiprottestantischem Sinn gemildert. Die Katholiken von damals rechtfertigten ihren Gebrauch desselben, „weil es nichts Häretisches enthalte.“ Im Bekenntnis Eduard VI., das zu den 39 Artikeln herabgemindert wurde, fielen die zur be-

sondern Auffassung Zwinglis neigenden Stellen weg. Nur aus politischen Gründen nahm die Königin von England das calvinische Kirchenwesen Schottlands, das ihr antipathisch war und blieb, unter ihren Schutz. Den Namen Knox wollte sie nicht einmal nennen hören. Dem Calvinismus verdankte sie ja ihr puritanisches Parlament. Trotz des gesteigerten puritanischen Fanatismus und der unversöhnlichen Gegnerschaft Roms hielt die Königin in religiösen Dingen an ihrem Kirchenwesen, einem Werk des Kompromisses, bis ans Ende fest. Aber ihr System der Toleranz fiel angeichts der Verschwörungen gegen ihr Leben, die in Verbindung mit den Plänen Maria Stuarts und mit steter Berufung auf ihr Erbrecht entstanden, vor allem unter der Panik, die der hereinbrechende Kampf mit Spanien entfesselte. Die auch jetzt von der Mehrheit der Katholiken bewahrte und im Kampf gegen die spanischen Feinde bewiesene Loyalität schützte sie weder vor Strafgesetzen noch vor den Greueln religiöser Verfolgung.

In Schottlands König und Maria Stuarts Sohn Jacob VI., dem theologisch geschulten, voraussichtlichen Erben der englischen Krone, lebte das gleiche königliche Machtbewußtsein wie im Geschlecht der Tudors. Auch er erkannte die Gefahr, welche die schottische, presbyterianische Kirchenverfassung, mit ihrem demokratischen Einschlag, einer von der Krone unabhängigen Laienregierung in sich barg. Die Wiederaufrichtung des Bistums in Schottland, durch die Jacob die Herstellung seiner kirchlichen Autorität bezweckte, gelang teilweise. Als entschlossener Gegner des in England erstarkten Puritanismus bestieg dieser Stuart den Thron. Die auswärtige wie die innere Politik gebot Schonung der Katholiken. Die Strafgesetze der letzten Jahre Elisabeths wurden ermäßigt, das Verlangen der Commons nach kirchlichen Veränderungen abgewiesen. Vom Sohn und Nachfolger Karl I. erhoffte das Parlament jetzt die Ausführung seiner Statuten. Statt dessen begann der bald unversöhnlich gewordene Kampf zwischen dem Königtum und der Volksvertretung. Das England, das Jacob I. absolutistisch hatte regieren wollen, trat, überwiegend puritanisch, dem jungen Herrscher entgegen, der die französische

Königstochter, Henrietta Maria, mit päpstlichem Dispens geheiratet hatte.

Der persönliche Glaube Karls I. war der Glaube Lauds, des späteren Erzbischofs von Canterbury, und gleichgesinnter Theologen.

Das Schisma, die Konfiskation des Kirchengutes, die Beherrschung der Kirche, das war das Werk Heinrichs VIII.

Eine bloß äußerliche Konformität, die in dem den Katholiken auferlegten Suprematseid ihren Ausdruck fand, und dann, solange die politischen Zustände das zuließen, religiöse Toleranz, das war das Kirchenregiment, welches der skeptischen Königin Elisabeth am besten entsprochen hätte.

Die kirchliche Richtung des gläubigen zweiten Stuart durchdrang ein höherer Gedanke, der schon Jacob I. von England beschäftigt hatte.

An die Stelle der persönlichen Beziehungen des Menschen zu Gott, der Bibel als alleiniger Quelle des Heils, der von der anglikanischen Kirche stets abgelehnten, unerbittlichen Rechtfertigungslehre der calvinischen Puritaner trat das Streben nach Einheit in Glauben und Übung mit der Kirche der Väter. Die Theologie Lauds beansprucht ihren Anteil am Erbe der katholischen Tradition, mit einer bestimmten Lehre und einem ausgebildeten sakramentalen Kultus, unter dem Schutze der Krone. Den Traum und die Hoffnung der Christenheit, eine Wiedervereinigung der gespaltenen Kirchen, glaubten der König und diese theologische Schule mit ihm, wie Elisabeth es getan hatte, durch Niederschlagung der Kontroversen und Gehorsam gegen die kirchlichen Gesetze anzubahnen. Den römisch-katholischen Agenten, die am Hof Karls I. erschienen, wurde wiederholt erklärt, nur mit einem reformierten Papsttum könne die anglikanische Kirche sich verständigen. Auf viele ihrer Doktrinen und Zeremonien griffen Laud und seine Gesinnungsgenossen zurück, obwohl sie die Anrufung der Heiligen verwarfen, im Versagen des Kelches, in der Lehre vom Fegfeuer Irrtum oder Aberglauben oder beides sahen. Aber die Kirchen bekamen ein katholisches Aussehen. Der Glaube an die wirkliche Gegenwart, die Beichte, die Gebete für die Verstorbenen

lebten wieder auf. Die Sabbatfeier fiel. Ein Papst hatte in Marias Tagen den Cardinal Reginald Pole der Häresie verdächtigt. Im Namen eines andern Papstes erhielt jetzt Land den römischen Purpur angeboten. Das eine Mißverständnis war so groß wie das andre. Weder Karl I. noch der nunmehrige Erzbischof von Canterbury waren gesonnen, ihren anglikanischen Standpunkt aufzugeben, aber beide haßten die Puritaner, beide betrachteten die anglikanische Kirche als einen reformierten, auf der bischöflichen Succession beruhenden Zweig der großen katholischen Kirche. Die Kirchenwesen des Festlandes, die den Episkopat aufgegeben hatten, nicht Rom, das den Anspruch, eine wahre Kirche zu sein, nicht eingebüßt habe, griffen sie an. Im Kampf für das Bistum, mit seinem Anspruch auf apostolische Succession, sind sie gefallen. Denn auch in England schien die Mehrheit puritanisch geworden, und das Parlament war puritanischer als das Land selbst. Es beanspruchte das Recht, auch in Glaubenssachen zu entscheiden. Es machte keine Unterscheidung mehr zwischen der Verteidigung des Evangeliums und der Verteidigung der politischen Freiheit. Lords und Commons bezahlten den Sieg über die Krone mit dem eigenen Fall, und über die Kirchen triumphierte das Gottesreich der Puritaner in einer anabaptistischen Republik. Es zeigte sich, nach Cromwells Tode, daß England in seiner Mehrheit diese Lösung nur vorübergehend geduldet, aber nicht gewollt hatte. Die Restauration der anglikanischen Kirche ging Hand in Hand mit der Restauration der Monarchie. Man duldete die katholischen Sympathien Karls II. und den Übertritt seines Nachfolgers Jacob II. Seine Torheit, seine sträfliche Zweideutigkeit, seine schlimmen Berater, nicht sein Glaube, kosteten ihm den Thron. In den Reihen der Bischöfe, die den Whigs, den Liberalen, die 1688 über die Krone verfügten, den Eid der Losagung vom römisch-katholischen König verweigerten, den sogenannten Non-Jurors, fanden Jacob II. und seine Nachkommen die treuesten ihrer Anhänger. Sie verpflichteten sich nie zum passiven Gehorsam gegen die Souveräne, deren Rechtsansprüche ihrer eigenen kirchlichen Auffassung vom gött-

lichen Recht der Könige widersprachen. Das neue Oberhaupt der anglikanischen Kirche, Wilhelm III., war überdies calvinisch. Diesem Souverän, der jetzt zuerst presbyterianisch in Schottland, anglikanisch in England auftrat, verweigerte die englische Kirche jede versuchte Abänderung ihrer Lehre. Der Krone gegenüber hielt sie seither die Behauptung fest, daß sie keiner Verbesserung bedürfe.

Als mit der Oxford Bewegung der Gedanke kirchlicher Reform wieder in den Vordergrund trat, führte die Ähnlichkeit der Gesichtspunkte, der Ziele und der Sympathien ihre Führer zurück auf die großen Bischöfe der Stuartischen Epoche, die fast alle aus Oxford hervorgegangen waren. Andrewes, Bischof von Ely, der gelehrte Bibelübersetzer und Freund Jacobs I., den seine Zeitgenossen wie einen Heiligen verehrten, Laud selbst, der vortreffliche James Law, Erzbischof von Glasgow, und gleichfalls ein Ratgeber Jacobs, der gelehrte Hammond, vor allem der asketische, furchtlose Ken, Bischof von Bath und Wells, der von Wilhelm dem Dranier schon im Haag Achtung erzwang, an Karls II. Sterbebett stand, 1691 wegen seiner Treue für Jacob II. seinen Bischofsitz verlor, Non-Juror wurde und dessen Glaubensbekenntnis die Traktarianer unterzeichnet hätten;¹⁾ endlich Wilson, der bischöfliche Wiederhersteller einer strengen Disziplin, dessen Gottesdienst im XVIII. Jahrhundert auch Katholiken besuchten, alle diese großen Theologen und ausgezeichneten Männer waren Lieblinge Puseys, Newmans und Kebles. Ihre Doktrin wurde im wesentlichen die der Trakts: Das Festhalten an der Wahrheit einer bestimmten religiösen Lehre auf Grund des dogmatischen Prinzips, mit andern Worten „der Glaube an eine sichtbare Kirche, mit Sakramenten und Riten, zur Aus spendung einer unsichtbaren Gnade.“ Gleich im ersten, von Newman verfaßten Trakt, der die Frage stellt: „Auf was sollen wir unsere Autorität begründen, wenn der Staat uns verläßt?“ erfolgte die bündige Antwort: „Auf unsere Abstammung von den Aposteln“.

¹⁾ Newman, Tract 75, über Ken, dessen Andenken er kirchlich gefeiert wissen wollte.

„Christus“, schrieb Newman auf das erste Blatt der berühmt gewordenen Serie, „Christus hat seine Kirche nicht ohne einen besonderen Anspruch auf die Aufmerksamkeit der Menschen gelassen. Er ist kein hartherziger Meister; er hat uns nicht geboten, der Welt zu widerstehen, ohne uns die Vollmachten dafür zu geben. Es gibt solche, die ihre göttliche Mission auf ihre eigene unbewiesene Behauptung gründen; andre berufen sich auf ihre Popularität, wieder andre auf ihren Erfolg oder auf ihre weltliche Stellung. Der letztere Fall war vielleicht zu sehr der unsrige; ich fürchte, wir haben den wahren Grund, auf dem unsere Autorität gebaut ist, unsere apostolische Abstammung, vernachlässigt . . . Christus der Herr hat den Aposteln seinen Geist gegeben, diese legten ihren Nachfolgern die Hände auf, und so fort bis zu unsern gegenwärtigen Bischöfen, die uns zu ihren Mithelfern und, in einem gewissen Sinne, zu ihren Vertretern ernaunten.“ Newman gab den Wortlaut der anglikanischen Priesterweihe. Dieser verpflichtet den Presbyter „zur Verkündigung des Wortes, zur Spendung der heiligen Sakramente, zur Gewalt, zu binden und zu lösen“. Entweder, so folgerte er, ist die Ordination göttlichen Ursprungs, und daher betrachten wir sie als notwendig und allein bindend, oder wie dürften wir es wagen, überhaupt Gebrauch von ihr zu machen? . . . Die apostolische Succession, die heilige katholische Kirche, waren die treibende Kraft in den Geistern unserer Vorgänger des XVII. Jahrhunderts. Aber in dem nämlichen Verhältnis, in welchem die Aufrechterhaltung der Kirche gesetzlich gewährleistet wurde, gerieten ihre Vertreter in die Versuchung, sich auf einen fleischlichen Arm, statt auf die göttlich-gegebene Ordnung zu stützen.

So folgte eine beklagenswerte Zunahme des Sektenwesens. „Hätten wir die Irrenden von Kindheit auf gelehrt, daß nicht die Predigt, sondern die Sakramente die Quelle göttlicher Gnade sind; daß in der apostolischen Sendung eine Kraft gegeben ist, die über die ganze Kirche ausgeht, wenn gläubiges Gebet sie erbittet; hätten wir an der Gemeinschaft mit der Kirche festgehalten, die ein Vorrecht und ein Geschenk sowohl als eine

Pflicht ist, dann hätten wir nicht so viele Abtrünnige von unserer Herde, nicht so viele kalte Herzen innerhalb derselben zu beklagen. . . . In verschiedener Weise sind Methodismus und Papismus die Zufluchtsstätte derer, welche die Kirche ohne Gnadenmittel läßt. Sie sind die Nährmütter verlassener Kinder. Die Vernachlässigung des täglichen Gottesdienstes, die Entweihung kirchlicher Feiertage, die spärliche Spendung der Eucharistie, die in allen Reihen der kirchlichen Hierarchie geduldete Insubordination, die unzureichende Entwicklung der Ämter und Obliegenheiten, der Mangel an Gesellschaften zur Förderung religiöser Interessen, u. s. w. führen die fieberhafte Sehnsucht der Menschen nach größerem religiösen Ernst theils zu den Sekten, theils zum Papismus. Die Masse der Menschen weiß sich weder selbst zu belehren noch selbst zu führen. Der an sich grausame Kat, sie möchten ihrem privaten Urteil vertrauen, ist doppelt grausam und schädlich, weil er sie Lehrern überliefert, die verworren sprechen und unbegrenzt versprechen.“¹⁾

So wurden denn in kleinen Flugblättern die ersten 46 Traktats über die christliche Kirche der Urzeit, ihre Stellung während der ersten Jahrhunderte, ihre Autorität und ihre Regierung, und die landläufigen Einwände gegen sie in England, über ihre Lehren, ihr Ritual, über die vorgeschlagenen Änderungen in ihrer Liturgie und über die Verirrungen der verschiedenen christlichen Gemeinwesen im ganzen Lande kostenlos verbreitet.²⁾ Auszüge aus den Werken anglikanischer Theologen, aus den Schriften der Väter folgten.

Zugleich setzte Newman seine „Parochial Sermons“ zu St. Mary fort. Sie verließen das Feld nüchterner, trockener Kontroverse; sie entsagten verwegenen Angriffen, aber auch dem Schmuck weltlich-akademischer Beredsamkeit. Als Tholuck 1835 seinen

¹⁾ Church, „The Oxford Movement“. (Wortlaut des I. Traktats von Newman; „advertisement“ zu den ersten 46. Traktats bis Ende 1834) pp. 99—103 und 107—109.

²⁾ Church, „The Oxford Movement“, p. 104.

Freund Pusey besuchte und Newman kennen lernte, sprach er von seinem „durchsichtigen, heiligmäßigen Wesen“ und von der Erbauung, die er seiner Predigt verdanke.¹⁾ Von dieser Kanzel herab erging der Ruf an die Seelen, in das reine Metall einer einfachen, unübertrefflich klaren und schönen Prosa gegossen. Voll mystischer Innigkeit der Empfindung, aber doch vor jeder Aufregung des Gefühls warnend, bestand diese Predigt auf dem Ernst der christlichen Pflichterfüllung, auf unbedingter Selbstverleugnung und der Erweckung des Gewissens. Heiligkeit als Bedingung künftiger Seligkeit“, „Entsagung das Zeichen religiöser Aufrichtigkeit“, „Gehorsam der Schutz gegen religiöse Schwierigkeiten“, „die Schrift ein Gedenkbuch menschlichen Leids“, „die christliche Reise“ u. s. w., so die Titel dieser ersten Predigten, die, als sie 1834 im Druck erschienen,²⁾ Pusey „zum Dank für den Segen seiner Freundschaft und seines Beispiels“ gewidmet waren.

„Die Religion des Tags“ richtete die Mahnung an das zeitgenössische England: Die Religion der heutigen Welt verwertet die milderen, freundlichen Seiten des Evangeliums, seine Botschaft des Wohlergehens, seine Vorschrift der Liebe; die dunkleren, tieferliegenden Ansichten von des Menschen Dasein und seiner Zukunft scheinen verhältnismäßig vergessen. Mit der Ausbildung der Vernunft und des Geschmacks, mit der Verfeinerung der Sitten und der Gefühle breitet sich, ganz unabhängig von der Offenbarung, eine allgemeine Atmosphäre des Anstandes und der Anmut über das Antlitz der Gesellschaft. Unsere Manieren sind höflich und vermeiden alles, was verletzen oder schmerzen kann; unsere gegenseitigen Beziehungen werden sorgsam gepflegt, unsere Worte sind korrekt. Unser Sinn für das Geziemende offenbart sich in unsern häuslichen Einrichtungen, in der Verschönerung unseres Heims, in unsern Unterhaltungen, in unserm religiösen Kultus. Das Laster ist jetzt beleidigend und abstoßend für unsere Phantasie, „geschmackswidrig“, wie man sagt. Das Gewissen ist nicht mehr

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I. 322.

²⁾ Ebend. I. p. 284.

der unabhängige Richter unserer Handlungen, seine Autorität wird hinweggedeutet. Zum Teil wird es im Geist der Menschen durch den sogenannten moralischen Sinn der bloßen Liebe zum Schönen ersetzt, zum Teil durch die Regel des Passenden in den Verhältnissen des täglichen Lebens. Asketische Strenge gilt als eine Absurdität; selbst Festigkeit wird mit unfreundlichem, argwöhnischem Blick betrachtet. Andererseits wird jedes öffentliche Argernis gerügt; Trunksucht ist eine Schande, Fluchen und Schwören sind Gemeinheiten. Einem gebildeten Geist, der sich an den Abwechslungen der Literatur und des Wissens, an dem steten Zuwachs an Erkenntnis im eigenen und im fremden Land erfreut, erscheint die Religion gemeinlich als langweilig und veraltet. Man bedarf der Aufregung neuer Systeme, neuer Doktrinen, neuer Prediger, um den Durst zu stillen, den die Erweiterung des Wissens erweckte. Der Wechsel an sich wird von morbid überfeinerten, intellektuellen Leuten herbeigesehnt, als brächte er zweifellos Gutes. Wir sind in unserer Zeit das Gegenteil dessen, was wir die dunklen Tage der Vergangenheit nennen, geworden, und haben mit ihren Fehlern auch ihre Tugenden eingebüßt. Ihre Tugenden, denn selbst die damals herrschenden Irrtümer, ein Geist der Verfolgung, z. B., die Furcht vor religiöser Untersuchung, die Bigotterie, waren, alles in allem genommen, Nebenwirkungen wirklicher Tugenden, des Eifers, der Ehrfurcht, die wir nicht von ihren Schlacken gereinigt, sondern mit Stamm und Wurzel ausgerottet haben. Die Vision des Reiches Christi ist für viele identisch mit der Zivilisation selbst geworden. Sie fördern unbedenklich ihre Zwecke in Verbindung mit Menschen, die ganz offen zu unchristlichen Grundsätzen sich bekennen. Die Wahrheit wird der Zweckmäßigkeit geopfert. Eine rationale Religion, eine natürliche Theologie entsprechen diesem Kulturzustand, der auf Wohlergehen gerichtet ist, am besten.

Nun ist aber Religion etwas auf uns bezüglicher, ein System von göttlichen Geboten und Verheißungen, die an uns gerichtet sind. Was sagen uns in dieser Beziehung die Gesetze des Universums? Wie können sie uns unsere Pflicht lehren? Wie reden sie zu

Sündern? Zu Sündern reden sie gar nicht. Diese wurden vor Adams Fall geschaffen. „Sie verkünden die Allmacht Gottes“, seinen Willen verkünden sie nicht. Ihre Schönheit, ihre Harmonie, ihre Vortrefflichkeit und Herrlichkeit sind von geringem Belang für den gefallenen Menschen. Von Gottes Zorn, den das Gewissen des Sünders so laut verkündet, offenbaren sie nichts. Nun gibt es aber keine schlimmere Verführung des Satans, als diese, uns unseren geheimsten Gedanken, den Mahnungen des eigenen Herzens, das einen Gott der Gerechtigkeit und der Heiligkeit verkündet, zu entreißen, um uns ausschließlich dem Gott, der die Himmel schuf, zuzuwenden. Er ist wahrhaftig unser Gott, aber nicht Gott, wie er den Sündern offenbar wird, Gott, wie er seinen Engeln leuchtet und seinen Auserwählten einst leuchten wird. Die nächste Folge dieser Selbsttäuschung ist ein Mißverständnis der Schrift.

Es kann nicht geleugnet werden: den Heiligen ist die Erfüllung religiöser Vorschriften leicht und tröstlich, dem natürlichen Menschen ist sie schwierig, peinlich, ohne den Beistand der Gnade geradezu unmöglich. Bestimmt wird uns gesagt, eng sei das Tor und steinig der Weg, die zum Leben führen, und nur wenige würden den Weg finden. Es ist nicht genug, diesen Weg zu suchen, wir müssen ihn finden. Das ist die dunkle Seite der Religion, daß diejenigen, die nicht zum Leben eingehen, der ewigen Verdammnis verfallen. Diese Seite wird heutzutage unterdrückt und als zu furchtbar hinweggedeutet. Die Schrift spricht figürlich zu den Menschen der Gegenwart. Das Evangelium ist die Liebe! Der Text des Apostels Christi im Brief an die Hebräer, „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer“, gilt nicht für den modernen Menschen; er war auf die Juden berechnet; an unsere Vernunft, nicht an unsere Furcht, wendet sich das Evangelium. Newman aber sagt:

„Ich scheue vor dem Ausdruck meiner festen Überzeugung nicht zurück: es wäre ein Gewinn für dieses Land, viel abergläubischer, viel bigotter, viel heftiger, viel düsterer in bezug auf seine Religion zu sein, als es sich gegenwärtig erweist.

Nicht als ob ich eine solche geistige Stimmung für wünschenswert an sich hielte; das wäre eine augenscheinliche Absurdität. Aber ich halte sie für unendlich wünschenswerter und fruchtbarer als eine heidnische Verhärtung, eine kalte, selbstgefällige, selbstkluge Ruhe.

Furcht und Liebe müssen zusammenbestehen bis zum Ende. In Tränen müssen wir säen, wenn wir in Freude ernten wollen. Elend und beklagenswert, wie der Aberglaube dunkler Zeiten auch war, abstoßend, wie die Qualen der heidnischen Welt des Ostens sind, so ist es doch besser, weit besser, seinen Leib täglich zu martern und aus diesem Leben eine Hölle auf Erden zu machen, als in kurzer Zufriedenheit hier zu leben, bis der Abgrund sich öffnet und uns zu unfruchtbarer Erkenntnis und Reue erweckt. Des Herrn Wort sagt: „Was soll ein Mensch im Tausch für seine Seele geben?“ Wie lange und wie ernstlich muß man beten, wieviel Jahre in strengem Gehorsam verbringen, bevor man einigermaßen berechtigt ist, sein Leid beiseite zu legen und im Herrn sich zu freuen? Mit der Erkenntnis der Barmherzigkeit Gottes durch Jesus Christus wächst das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, der Ergebung in den Willen Gottes, des Abscheus vor uns selbst, der Notwendigkeit der Abtötung und der Selbstüberwindung, bis unser jetziges Selbst ausgezogen wird und wir neugeboren werden im Reich Jesu Christi.¹⁾

Newman wußte wohl, daß er Anstoß geben würde. Die knappe, auf rasche Verbreitung berechnete Form der Trakts als Flugschriften behagte auch ihm nicht. Zur Führerschaft einer Partei hielt er sich weder berufen noch wünschte er, eine solche zu übernehmen. Den führenden Autor einer Schule nannte er sich; die Bezeichnung der Schule als einer Partei war ihm peinlich;²⁾ seines Einflusses auf junge Leute war er sich kaum bewußt, aber die schriftstellerische Arbeit leistete vornehmlich er, und je schneller die Trakts sich mehrten, um so unruhiger und unzufriedener

¹⁾ J. H. Newman, „Parochial Sermons“ 1837. I, 357. „The Religion of the Day“.

²⁾ „Apologia“ 1865, p. 58—59.

wurden Mr. Palmer und sein Kreis. Der „Vorwurf blöder Ignoranz“, wie Newman meinte, der in den Verteidigern des Urchristentums Anwälte Roms witterte, entmutigte aber nicht nur andre, sondern Newman selbst. Er sei der Redaktion müde, schrieb er an Hurrell Froude, die Trakts seien tot oder doch in extremis, und er beklage es nicht, weil er seine Kraft einem größeren Werk weihen wolle.¹⁾ H. Froude dachte anders. Im Gegensatz zu seinem Freunde erscheint er als der beweglichere, aneignungsfähigere, weniger in den nationalen Gesichtskreis gebannte Geist. Wohl hatte er 1833 an Newman geschrieben, seine Prophezeiung, dieser werde als ein besserer Engländer nach Hause zurückkehren, habe sich erfüllt: so tief wie die katholischen Bevölkerungen, die er gesehen habe, würden selbst die Whigs niemals die anglikanische Kirche entwürdigen.²⁾ Dennoch beschuldigte er einige Äußerungen Newmans der Ökonomie³⁾ und bekämpfte seine schroffe Gegnerschaft der römisch-katholischen Kirche. Unter seinem Einfluß schwand allmählich Newmans Bitterkeit gegen dieselbe, obwohl er sich bis 1843 von der Vorstellung nicht befreien konnte, Rom sei der Antichrist, das Tridentiner Konzil der Höhepunkt des Abfalls. Froude entgegnete mit dem Lob der großen Päpste des Mittelalters und verteidigte die Heiligenverehrung und den Marienkultus gegen den Vorwurf der Idolatrie. Er wollte Gerechtigkeit und eine liebevolle Beurteilung der römischen Kirche, die er übrigens für ebenso reformbedürftig hielt wie seine eigene.⁴⁾ Wer ihm von „der nationalen Kirche“ sprach, dem entgegnete er, eine „wahre Kirche“ sei das Notwendige.⁵⁾ Die Freunde, die ihn am besten kannten, erinnerte dieser schöne, satirische, furchtlose, anscheinend lebensfrohe und doch wieder schwermütige, in asketischer Strenge mit sich selbst

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 324.

²⁾ Hurrell Froude, „Remains“, I, 293. 294.

³⁾ „Apologia“, p. 45. 53.

⁴⁾ Church, „The Oxford Movement“, 47. 48.

⁵⁾ E. Abbott, „The Anglican Career of Cardinal Newman“, I, p. 136—156. 385—387.

ringende jugendliche Mann, an Hamlet, dann wieder an Pascal, mit dem er die Begabung für Mathematik, die rücksichtslose Wahrheitsliebe, die religiöse Inbrunst gemein hatte. Einer seiner letzten Wünsche war auf Kollegien für ehelose Priester zur Seelsorge für das Volk, besonders in Städten gerichtet.¹⁾ Wer ihn deswegen des Papiasmus verdächtigte, der kränkte ihn nicht. Einem Manne wie Froude, dem die Eucharistie die Quelle des Heils war, die seiner Kirche nach dem Inhalt der alten Lehre wieder erschlossen werden sollte,²⁾ blieb Newman's Predigt das höchste und wesentliche im Gang der ganzen Bewegung.³⁾ Es kennzeichnet Froude, daß er bei Erkrankung des Freundes ihm von jeder Schonung abriet. Gleichviel, wenn dieser zu Grunde ging: in den Augen des ja selbst einem frühen Tod Geweihten galt die Sache, nicht das Leben.⁴⁾

Die Trakts rettete ein anderer.

VI.

Puseys Eintritt in die Bewegung, 1836.

Während Newman mit dem Gedanken sich trug, die Trakts preiszugeben, übergab ihm Pusey die Abhandlung über die Taufe.

Pusey hatte geheiratet und sein Haus in Oxford zur Heimstätte junger Leute und zur Zuflucht aller Hilfsbedürftigen gemacht. Er lebte arm und spendete, ohne sich zu nennen, kleine Vermögen zu kirchlichen Zwecken.⁵⁾ Seine Frau weihte er in die

¹⁾ Church, „The Oxford Movement“, p. 111.

²⁾ Ebend. p. 46.

³⁾ Church, „The Oxford Movement“, T. Mozley, „Über Newman's Predigt“, 121—124.

⁴⁾ Church, Ebend. p. 53. Nach Froude, „Remains“ und den Aufzeichnungen von Lord Blythford. T. Mozley, „Reminiscences“, I, 226—228. 346.

⁵⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 131. 331.

Geschichte von Port-Royal ein. Die Rechte der Kirche verteidigte er energisch, empfahl jedoch eine praktischere Verwendung ihres Einkommens. Weder Rose noch Keble luden ihn nach Hadleigh und Oriel zum Beitritt an der Bewegung, aber er begutachtete und förderte ihre Zwecke. Bereits Ende 1833 schrieb er einen Trakt über das Fasten und unterzeichnete ihn mit seinen Initialen.¹⁾ Er empfahl es mit Berufung auf die Bergpredigt, in seiner milden Weise, nicht als Gebot, sondern als Heilmittel. Erst im August 1835 trat er wieder auf den Plan.²⁾

Die Berührung mit der deutschen Wissenschaft hatte Pusey in der Überzeugung bestärkt, daß die Prinzipien der Interpretation, ebenso wie Argumente überhaupt, mit Folgerichtigkeit anzuwenden seien: „Einigen Theologen früherer Zeiten,“ schreibt Puseys vortrefflicher Biograph, Canon Liddon, „war es möglich gewesen, von der Person und dem Werk Christi fast in der Sprache des hl. Athanasius und des hl. Cyrillus zu reden, während sie die Sakramente im Ton Calvins und Zwinglis beiseite setzten. Aber ein solcher Mangel an Folgerichtigkeit wurde immer weniger zulässig, nachdem die Wirkung theologischer Grundsätze, sei es im erhaltenden oder im zerstörenden Sinn, infolge innerer Analyse und im Licht der Geschichte immer klarer verstanden wurde. Es stand für Pusey fest, daß wenn dieselben Solvente, die Zwingli in Bezug auf die großen Schrifttexte, welche die sakramentale Gnade lehrten, angewandt hatte, auch auf jene andern Texte angewandt wurden, die die Gottheit Christi und sein Erlösungswerk lehren, der Sozinianismus das Ende sein würde. Wurde dagegen die Sprache der Schrift über Taufe und Eucharistie in dem buchstäblichen und ehrerbietigen Sinn verstanden, mit dem ernste Christen die Texte lesen, die sich auf die Gottheit Christi und auf seinen Opfertod für die Sünden der Welt beziehen, dann waren die zwinglianischen und selbst

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 278—283. Tracts 18 und 66.

²⁾ E. B. Pusey, Three Tracts on Holy Baptism, 67. 68. 69. („Notes to the Scriptural Views of Holy Baptism“ ist der richtige Titel.)

die calvinischen Theorien über die Sacramente nicht länger haltbar. Der populäre Protestantismus befand sich tatsächlich, wenn auch unwissentlich, auf abschüssiger Bahn. Wenn Anhänglichkeit an die positive Wahrheit, zu der er sich noch bekannte, ihn nicht aufwärts bis zu dem Punkt führte, wo alles sicher und zusammenhängend war, so mußte er in absehbarer Zeit durch den irreligiösen Kritizismus der Zeit abwärts, in einen Abgrund gedrängt werden, wo der Glaube überhaupt unmöglich wurde.“¹⁾

So gestaltete sich für Pusey der Kampf wegen der Taufgnade zum Kampf für den Glauben an die Offenbarung Gottes durch Christus, und mit dem Erscheinen „der Anschauungen der Schrift über die heilige Taufe“ wurde Pusey in den Augen der Welt der Führer der Oxford Bewegung. Keble war davon entzückt. „Pusey“, schreibt Newman,²⁾ „gab uns augenblicklich Namen und Ansehen. Er war Professor und Kanonikus von Christ Church; er hatte wegen seines religiösen Ernstes, seiner Freigebigkeit, seines Lehramts, seiner Familienbeziehungen, weitreichenden Einfluß. Er galt soviel wie ein ganzes Heer; er war eine Persönlichkeit, wir waren nur einzelne Individuen. Er war ein Mann von weitem Gesichtskreis, von sanguinischem, hoffnungsfreudigem Temperament; er kannte keine Furcht und keine intellektuellen Bedenken. Ohne ihn hätten wir geringe Aussicht gehabt, dem liberalen Angriff zu widerstehen. Durch ihn änderte sich der Charakter der Trakts.“³⁾ Pusey vereinigte Gesinnungsgenossen in einer „Theologischen Gesellschaft“ zur Hebung religionswissenschaftlicher Studien.⁴⁾ Seine Vorbilder waren die Portroyalisten, die Oratorianer, die Benediktiner von St. Maur, Tillemont, die auch Newman genau kannte und studierte.⁵⁾ Pusey ermutigte Newman zur Fortführung der Trakts, aber in erweiterter, ver-

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 348.

²⁾ „Letters and Correspondence“, II, 136.

³⁾ „Apologia“ p. 61—62.

⁴⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 340—342. 355. 356—357

⁵⁾ Church, „The Oxford Movement.“ p. 120.

tiefer Form, und ohne die als so lästig empfundene Verpflichtung, sie allmonatlich herauszugeben.

Das geschah, und das Jahr 1836 wurde das wichtigste in der Geschichte der Oxford-Bewegung.¹⁾ Die sogenannte Hampden-Kontroverse brachte die erste Krisis. Blanco White übte auf Männer wie Whately, dem nunmehrigen Erzbischof von Dublin, Arnold, dem Leiter der Schule zu Rugby, Hawkins, dem Provost von Oriel, und ganz besonders auf Hampden, Professor der Moralphilosophie, einen so mächtigen Einfluß aus, daß er der wahre und eigentliche Begründer der latitudinarischen Schule innerhalb der englischen Kirche genannt worden ist.²⁾ Er war sehr geistreich, sehr belesen, kannte die Scholastik und machte von dieser Überlegenheit Gebrauch, um seine Jünger zu überzeugen, daß die falsche Logik und Metaphysik der Scholastiker für die Fälschung der ursprünglichen christlichen Lehre verantwortlich sei. Hampden veröffentlichte 1832 und 1835 die nach einer Stiftung sogenannten „Bampton Lectures“ „über das Verhältnis der scholastischen Philosophie zur christlichen Theologie.“ Diese Vorlesungen erregten kein Aufsehen; ihr Verfasser war weder bedeutend noch von der Theorie, die Blanco White ihm übermittelt hatte, innerlich durchdrungen, denn er machte keinen Gebrauch mehr davon, nachdem er Bischof geworden war. Damals, 1834, war es aber Hampden, der vorschlug, die Unterzeichnung der 39 Glaubensartikel der anglikanischen Kirche durch jeden Oxford-Studenten abzuschaffen, weil diese Artikel ja nur für Gläubige bindend seien. Die Universität verwarf die Forderung 1835 und zwar mit großer Majorität.³⁾ Da starb Anfangs 1836 der Regius-Professor der Theologie. Pusey schrieb seinem Freund Gladstone, er wolle, sie hätten alle die Ernennung Keble's zu seinem Nachfolger verdient. Ihn empfahl der Erzbischof von Canter-

¹⁾ „Letters and Correspondence“, II, 177.

²⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 360 u. ff.

³⁾ Church, „The Oxford Movement“, p. 141. 146. Newman, „Apologia“, 131—132. T. Mozley, „Reminiscences“, I, 379.

bury.)¹⁾ Der Premier-Minister, Lord Melbourne, folgte jedoch dem Rat Erzbischof Whatelys und schlug Hampden vor.²⁾

Noch war die Wahl nicht vollzogen, als Newman eingriff. Die Universität, stolz auf ihre Orthodoxie, gehörte in jenen Tagen noch der Kirche: er veranlaßte eine Petition an den König und brachte in einer schnell entworfenen Schrift Auszüge aus Hampdens Vorlesungen, die diesen eines leichten Rationalismus überführten.³⁾ Am 17. Februar wurde Hampden trotzdem vom König ernannt. Mit Ausnahme einer Minorität protestierte nicht Oxford allein, sondern der anglikanische Klerus in seiner Mehrheit unter Newmans und Puseys Führung gegen eine solche Herausforderung der orthodoxen Stellung. Die Kirche trat für letztere ein. Die liberale Richtung in derselben fand ihren Anwalt in Dr. Arnold von Rugby. Ihm, Hawkins, Hampden, Whately und Gleichgesinnten war der neu erwachte Enthusiasmus für die Orthodoxie ein Anstoß und ein Greuel. Er störte ihre Kreise, ihre bequeme Teilung der Welt in eine christliche und widerchristliche, unter der Voraussetzung, daß alle, die nicht in schroffem Gegensatz wider das Christentum traten, ohne jede dogmatische Unterscheidung zu seinen Anhängern gerechnet werden durften. Arnold trat für Hampden ein; er hieß die Gelegenheit willkommen, gegen Newman und seine Partei, „den Anhängern der Idolatrie“ öffentlich aufzutreten, sie, „die Christi Kirche und Christi Sakramente und Diener an Christi Stelle setzten.“⁴⁾ „Die Oxforder Malignants und Dr. Hampden“, so nannte Arnold seine Streitschrift. „Verschwörer“, „finstere Fanatiker“, „Konjurors gleich jenen unter Wilhelm III. und Georg I.“, „judaisierende Zeloten“, so betitelte er seine Gegner. Die Universität antwortete. Mit 474 gegen 94 Stimmen schloß sie Dr. Hampden von den Komitees zur Untersuchung häretischer Doktrinen und

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 366. 370.

²⁾ Church, „The Oxford Movement“, p. 140—141.

³⁾ Newman. „Elucidations of Dr. Hampdens theological Statements“. 1836.

⁴⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 283. 382.

zur Wahl ihrer Prediger aus und bekannte sich dadurch zum Grundsatz, daß ihr in bezug auf anstößige Lehren und anstößige Lehrer das Recht der Ausschließung und der Verurteilung zustehe.¹⁾

So wurde der Präzedenzfall geschaffen, dessen Rückwirkung die Traktarianer erfahren sollten, als auch sie mit der Universität in Konflikt gerieten.

Die nächste Folge der Hampden-Kontroverse, die nicht nur von einer Partei, sondern von der ganzen Hochschule mitgeföhrt worden war, kam zunächst dem Ansehen Puseys und Newman's zu gute. Pusey hatte, nach dem Zeugnis der Gegner wie der Freunde, heiligmähig gehandelt, gute und edle, auch aufrichtige Ansichten bei seinen Gegnern vorausgesetzt und in Liebe mit ihnen gekämpft und gesprochen, um der Sache willen, in vollendetem Gegensatz zu den zornigen, gehässigen Reden Arnolds.²⁾ Dieser selbst gab ihm das später zurückgenommene Zeugnis, er sei demütig, ehrlich, vollständig selbstlos geblieben.³⁾

Um so heftiger dachte und sprach Arnold über Newman. Dieser war höchst ungern in die Arena hinabgestiegen. Er beklagte den Friedensbruch umsomehr, als er voraussah, es werde auf absehbare Zeiten nicht möglich sein, wieder Frieden zu schließen. „Phaeton“, sagte er in der Apologia, „war in den Sonnenwagen gestiegen. Leider! wir folgen machtlos seinem Weg zum Absturz, während das Land unter seiner Bahn verwüstet liegt.“⁴⁾ Niemals fiel es ihm selbst bei, Proselyten zu machen; das schien ihm ein Eingriff in die Rechte der Seelen.⁵⁾ Er ermahnte jedermann, daß er es ernst meinte, daß er vollkommene Reinheit der Motive voraussetze; er zeigte sich mild

¹⁾ Church, „The Oxford Movement“, p. 151 u. ff. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 384. 390.

²⁾ Church, „The Oxford Movement“, p. 149. 150. 160. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, 384. 410.

³⁾ Ebend. I, 410 und Note 1.

⁴⁾ „Apologia“ 1865, p. 58.

⁵⁾ Newman, „Prophetical Office of the Church“, p. 132.

und entgegenkommend, wenn man ihn suchte, aber er mißtraute sich selbst, er fürchtete den Eigenwillen, die Überschätzung intellektueller Gaben. Er strebte nach Übereinstimmung mit der bischöflichen Autorität¹⁾, mit den Freunden, die ihm teuer waren. Feindseligkeit und Widerspruch taten ihm so weh, daß er der Versuchung, den Kampf aufzugeben, auch jetzt noch schwer widerstand. Im Lauf der Jahre wurde er ein Schriftsteller allerersten Ranges, allein für die Menge schrieb er nie. Seinen Argumenten gab er die subtilste, feinste, abwägendste Form. Innerlich ein Enthusiast, stellte er zunächst seine Dialektik in den Dienst einer vermittelnden Doktrin.

So wurde der Vorwurf des Skeptizismus, wenn nicht der gewollten Zweideutigkeit, zuerst und zwar von Arnold, der ihn kaum kannte, gegen ihn gerichtet.²⁾ Newmans Auszüge aus Hampdens Vorlesungen seien, so hieß es, unloyal und irreführend, die Lehre der „Newmaniten“ beruhe „auf dem wildesten Skeptizismus, der mit Fanatismus verbunden, eine wahrhaft erschreckende, bis da nur bei römischen Katholiken in dieser Form vorhandene geistige Krankheit sei.“³⁾

Pusey, zu dessen Kenntniß diese Worte Arnolds kamen, betrachtete und erklärte sich als völlig eins mit Newman. Beide Theologen beschloßen jetzt die Herausgabe einer Übersetzung „der Väter der heiligen, katholischen Kirche, vor der Trennung des Morgenlandes vom Abendland.“

Keble trat in die Redaktion ein; der Erzbischof von Canterbury nahm die Widmung des Werkes entgegen; vortreffliche Arbeiter wurden gewonnen; elf englische, zwei schottische Bischöfe wurden Subskribenten des Unternehmens, das Pusey mit einer englischen Ausgabe der Bekenntnisse des heiligen Augustinus eröffnete. Erst 1885, nach Puseys Tod und dem Erscheinen des 48. Bandes, wurde es abgeschlossen.⁴⁾

¹⁾ Church, „The Oxford Movement“, p. 146. 161—164.

²⁾ T. Mozley, „Reminiscences“, I, 394. II, 51—53.

³⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, I, p. 410.

⁴⁾ Ebend. I, 411 u. ff. und Appendix.

Die Absicht der Herausgeber blieb in Übereinstimmung mit der der Traktats überhaupt: „Das moderne System, das die Zeugnisse der Väter verachtete, war unverträglich mit dem christlichen Altertum. Wer zum einen sich bekannte, mußte“, wie Russey schrieb, „das andre aufgeben“.

Inzwischen war über ihn und noch mehr über Newman ein großes Leid gekommen. Hurrell Froude, ein Jahr zuvor nach England zurückgekehrt, und bis zuletzt tätig und teilnehmend, erlag am 28. Februar 1836 seiner tödtlichen Krankheit. Newman gebraucht den Ausdruck, der Tod des Freundes habe ihn verwitwet gelassen. Zum poetischen Lebewohl, mit dem er Froudes Abreise von England begleitet hatte, fügte er jetzt die Zeilen:

„Ah! dearest, with a word he could dispel
 All questioning and raise
 Our hearts to rapture, whispering all was well,
 And turning prayer to praise.
 And other secrets too he could declare,
 By patterns all divine,
 His earthly creed retouching here and there,
 And deepening every line.
 Dearest! he longs to speak as I to know,
 And yet we both refrain:
 It were not good; a little doubt below,
 And all will soon be plain.“

Im selben Jahr verlor Newman die innig geliebte Mutter: „Ich schule mich, in Gegenwart der Toten zu leben“, schrieb er seiner Schwester; „Gottes Absicht bestimmt mich zur Einsamkeit. Er hat mich geistig so veranlagt, daß ich im ganzen den Sympathien der Menschen entzogen und auf Ihn allein angewiesen bin.“¹⁾

¹⁾ „Letters and Correspondence“, II, 197.

VII.

Newmans Doktrin der Via Media.

Die traktarianische Bewegung war in ihren Ausgangspunkten und während der ersten vier Jahre ihres Bestehens so ausschließlich gegen latitudinarische und puritanische Gedankenformen gerichtet gewesen, daß sie der entgegengesetzten, der römisch-katholischen Ansicht der Dinge verhältnismäßig geringe Beachtung schenkte. Ihre Führer waren sich zwar wohl bewußt, daß ihre kirchlichen Prinzipien, insofern sie sich zur Aufrechthaltung derselben auf den Glauben der apostolischen Zeiten und der ersten Jahrhunderte stützten, im wesentlichen die der römisch-katholischen Kirche seien: „Wir stimmen mit Rom in bezug auf die größeren Prämissen überein,“ sagte Keble. „Unsere Unterscheidungen betreffen die kleineren Prämissen.“¹⁾ Aber keiner der Traktarianer bezweifelte, daß die Unterscheidungen von der Art waren, um eine bleibende, reinliche Scheidung zu rechtfertigen. Der Zustand der Römisch-Katholischen in England unterstützte diese Anschauung. Sie waren ein kleines Häuflein, „zerstreuten Schafen vergleichbar,“ die seit Elisabethinischen Tagen ihr Dasein fristeten, ohne bis 1825 Proselyten zu machen.“²⁾

Auf das Ausland war das Augenmerk in Oxford nur wenig gerichtet. Der kirchenpolitische Kampf, den die deutschen Katholiken gerade damals, in den Kölner Wirren, gegen die preußische Regierung führten und in den die zündenden Worte von Görres' „Athanasius“ wie Feuerbrände fielen, fand in England kaum Beachtung und noch weniger Sympathie. Er erinnerte die kirchlichen Tories von Oxford höchstens an den ihnen antipathischen Agitator Daniel O'Connell, der seinen Sieg der Allianz mit dem Liberalismus und der „Erklärung“ der katholischen Bischöfe verdankte, nach welcher das Papsttum

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 1.

²⁾ „Milner and his Times“, Home and Foreign Review, 1863, Bd. II/2. 556.

weder Unfehlbarkeit noch politische Gewalt über England beanspruche. Was durch Coleridge von der ersten deutschen Romantik zum englischen Bewußtsein gedrungen und weiter ausgebildet worden war, eine philosophisch und künstlerisch gedachte Neugestaltung der Religion, „die unsichtbare Kirche,“ hatte mit der kirchlichen Reaktion in Oxford und England Züge religiöser Innigkeit und philosophischen Ernstes gemein, die Newman zur Äußerung veranlaßten, Coleridge habe, unerachtet seiner oft mehr heidnischen wie christlichen Schlußfolgerungen dazu beigetragen, den Genius der Zeit der Sache katholischer Wahrheit zuzuwenden.¹⁾ Viel weniger berührte sich der konservative Geist des kirchlichen Torytums mit den Ideen der heiligen Allianz, dem Bund zwischen Thron und Altar, für den der Genius von Graf J. de Maistre, dann die mächtige Beredsamkeit, die schiefe Logik und die maßlosen Übertreibung Lamennais' eine geistreiche, aber unhaltbare Theorie erfanden. Lamennais, der Träger des Systems, das den Katholizismus mit absoluter Autorität identifiziert, war durch seine Verkündigung der Unfehlbarkeit der allgemeinen Vernunft als Quelle aller Gewißheit und folglich auch aller Autorität, vom Königtum, das sein Ideal nicht verwirklichte, zum Papsttum allein, und vom Papsttum, das den Bund mit der Demokratie nicht einging, zur Demokratie übergegangen. Bereits 1834 hatte Lamennais seinen Bruch mit Rom vollzogen, um in einer sozialistischen Utopie und pantheistischer Spekulation zu enden. Newman beschränkte sich, nachdem er Lamennais gelesen hatte, auf den Ausdruck „most curious.“²⁾

Die katholische Partei in Frankreich war 1836 kaum geboren. Die politische Bedeutung der englischen Katholiken fiel vollends mit Durchführung der Emanzipation. Sie hatten jetzt keinen Grund mehr zu politischen Beschwerden; sie waren in England nicht populär, und ihre monarchischen und jakobitischen Traditionen widerstrebten der demokratischen, England feindlichen irischen Agitation O'Connells. Bei der Gründung des katho-

¹⁾ „Apologia“ p. 97.

²⁾ „Letters and Correspondence“, II, 238. (Juli 1837.)

lischen Institutes, die 1838 erfolgte, wurde jede politische Absicht aufs bestimmteste zurückgewiesen. Der Zweck der Vereinigung blieb der, einerseits die soziale Verfolgung, der die Katholiken noch immer ausgesetzt waren, zu überwinden, andererseits sich geistig zu betätigen und den katholischen Standpunkt Andersgläubigen gegenüber klarzustellen.¹⁾ Den Impuls zu dieser Wendung gab ein ebenso gelehrter als liebenswürdiger und weltgewandter katholischer Priester, Nikolaus Wiseman. In Spanien von englischen katholischen Eltern 1802 geboren, in England, dann in Rom im Englischen College herangebildet und 1825 zum Priester geweiht, wandte er sich dem Studium der orientalischen Sprachen unter der Leitung des spätern Kardinals Mai mit größtem Erfolg zu. Gelehrte Fachgenossen haben es beklagt, daß Wiseman diesen Studien nicht treu blieb. Er wurde 1828 Rektor des Englischen College, verwaltete dieses Amt bis 1840 und galt mit Recht als einer der größten Sprachkundigen seiner Zeit. Arabisch und Persisch waren ihm ebenso bekannt wie moderne Sprachen. Kunst und Musik pflegte er mit der Liebe des Kenners. Von seinen naturwissenschaftlichen Studien und Arbeiten sprach ein Gelehrter wie Owen mit höchster Achtung.²⁾ Es war Wisemans Ehrgeiz, die Katholiken Englands in Berührung mit der kirchlichen und religiösen Bewegung in Deutschland und Frankreich, deren Führer er kannte, zu bringen. Er schuf ihnen Organe in der Literatur³⁾ und vertauschte im Mai 1840, zum Bischof i. p. ernannt, Rom mit England. Als Präsident des geistlichen College zu Oscott bei Birmingham begann er seine Laufbahn in der Heimat und trat bald die führende Rolle an der Spitze seiner Glaubensgenossen an. Seit Jahren war seine Aufmerksamkeit der traktarianischen Bewegung zugewandt. Im Gegensatz zur Mehrheit der Katholiken

¹⁾ „Milner and his Times“, Home and Foreign Review, 1863 Bd. II/2. p. 554. 555.

²⁾ W. Ward, „Life and Times of Cardinal Wiseman“, I, p. 126. N. Wiseman, Lectures on the Connexion between Science and Revealed Religion“, 1835.

³⁾ „The Dublin Review“, die erste katholische Zeitschrift größern Stils, begann 1835.

verfolgte Wiseman alles, was in Oxford vorging, nicht nur mit dem höchsten Interesse, sondern auch mit teilnehmender, nicht absichtloser Sympathie. Seinem Bestreben, den Katholiken eine ebenbürtige Stellung im Leben der Nation zu erringen, ging der Vorsatz zur Seite, mit den Traktarianern, vor allem mit Newman, den er persönlich kannte, in Fühlung zu kommen.

Bereits 1834 ließ er Newman auf Möhlers „Athanasius“ aufmerksam machen; 1835 schickte er einen priesterlichen Freund, Dr. Maguire, nach Oriel und ließ seinen Besuch ankündigen. Die Wahl des Abgesandten war keine glückliche, und der Eindruck, den dieser dort hervorrief, ein sehr ungünstiger. Maguire verteidigte nicht nur O'Connell, sondern einen seiner radikalsten Parteigenossen, Hume.

Newman schrieb an Froude: „In Maguire tritt mir derselbe Geist, wie bei Dr. Wiseman entgegen: der Geist einer grausamen Kirche. Ich glaube, er wäre gern bereit, die englische Kirche zu vernichten. Keble und ich setzten ihn in Erstaunen; ich möchte bezweifeln, ob wir ihn aufklärten.“¹⁾

Wiseman kam nicht nach Oxford, aber die Predigten und Vorlesungen, die er im Hinblick auf die die anglikanische Welt beschäftigenden theologischen Kontroversen hielt, verfehlten ihre Wirkung nicht, und den Essay Wisemans über den heiligen Augustinus und die Donatisten bezeichnete Newman 1839 als den ersten Hieb von römischer Seite, der getroffen habe.²⁾

Inzwischen ließ sich ein anderer Bekannter aus römischen Tagen, Bunson, vernehmen. Nach Lesung der „Arianer“ äußerte er, wenn die Absicht der Tracts gelänge, so würde Pöpery ohne Autorität, Protestantismus ohne Freiheit, Katholizismus ohne Universalität und Evangelismus ohne Geistigkeit eingeführt werden.³⁾ Bei Anlaß von Hampdens Ernennung hatten sich die

1) „Letters and Correspondence“, II, 39. 61. 115. 118. 124. 132. 184. 199. E. Abbott, *The Anglican Career of Cardinal Newman*, I, p. 272. 273.

2) W. Ward, *Life and Times of Cardinal Wiseman*, I, p. 321.

3) „Letters and Correspondence“, II, p. 143.

Evangelischen den Traktarianern angeschlossen, aber sie verlangten, es möge bei nächster Gelegenheit ein Protest gegen papistische Doktrinen erfolgen. Von allen Seiten wurde die Befürchtung laut, man steure unbewußt nach Rom. Die Kontroverse mußte wechseln, wenn diese Gefahr beschworen werden sollte. Sie wandte sich von nun an gegen den römischen Katholizismus.¹⁾

Seit 1834 beschäftigte Newman ein großes Werk, „Das prophetische Amt der Kirche, in bezug auf Romanismus und populären Protestantismus betrachtet.“ Es erschien 1837. Die Absicht war, ein System der Theologie nach anglikanischen Ideen und mit Berufung auf anglikanische Autoritäten aufzubauen. Nicht mehr eine mögliche Versöhnung der Gegensätze zwischen den beiden Kirchen, wie in den bisherigen Trakts, sondern die Unverträglichkeit des anglikanischen Systems mit dem römischen sollte jetzt erwiesen werden.

„Ich strebte nach einer intellektuellen Basis für meinen Glauben und hielt es für eine Trägheit, diese Basis nicht öffentlich zu suchen“, schreibt Newman in der „Apologia.“ In der Einleitung zu seinem Buche beruft er sich auf das Werk der anglikanischen Theologen, das er vorzüglich und von der alten Wahrheit durchdrungen nennt. Diese heiligen und überlegenen Männer prüften die Grundsätze des Evangeliums und jene der Väter der alten Kirche. Aber es geschah in stürmischen Zeiten; politische und andre Einflüsse behinderten eine sorgsame Begründung ihrer Ergebnisse. Wir besitzen ein großes Erbe; das Verzeichnis unsrer Schätze aber fehlt. Die katholische Wahrheit und individuelle Meinungen, grundlegende Prinzipien und Lichtblicke des Genius müssen von einander geschieden werden. Dazu bedarf es vor allem genaue Unterscheidung, prüfendes Verständnis, Verzicht auf persönliche Neigungen und Voreingenommenheiten, mit einem Wort, es bedarf der göttlichen Weisheit. Die Bezeichnung „Via Media“ wurde dem anglikanischen System schon früh durch hervorragende Schrift-

¹⁾ „Apologia“, p. 63—69.

steller beigelegt. Newman wählte sie, um den Inhalt seines Werkes zu bezeichnen und den ihm zu negativ dünkenden Ausdruck „Protestantismus“ zu vermeiden.

Er erkannte wohl, daß, wenn es auch gelänge, in der „Via Media“ ein positives religiöses System aufzustellen, es doch vorläufig „eine Religion auf dem Papier“ war. Es blieb die Probe, ob die Religion von Andrewes, Laud, Hammond, Butler und Wilson sich fähig erwies, bekannt, geübt und in einer großen Aktionsphäre aufrecht erhalten zu werden, oder ob sie ein bloßes Mittelstadium zwischen Romanismus und popularem Protestantismus bleiben sollte. Newman zweifelte selbst nicht an der Lebensfähigkeit einer Theorie, die sich auf dem Dogma, dem sakramentalen System und dem Anti-Romanismus aufbaute.

Mit der römischen Kirche teilte die anglikanische die Lehren von der Trinität, der Menschwerdung, der Erlösung, der Erbsünde, der übernatürlichen Gnade in den Sakramenten, der apostolischen Succession, der Notwendigkeit des Glaubens und des Gehorsams, der Ewigkeit der Strafen. „Wir waren der Ansicht“, schreibt Newman, „daß Rom nicht durch formelle Dekrete gebunden war, alles aufrecht zu erhalten, was es darüber hinaus gelehrt hatte, und wir sagten uns, daß, wenn ihre Verteidiger ungerecht, ihre Herrscher tyrannisch gegen uns verfahren waren, so doch auch wir sie in der Kontroverse verleumdete und durch politische Maßregeln verletzt hatten.“¹⁾

Die Reformation der eignen Kirche erschien ihm das beste Mittel, auf die andern Kirchen zu wirken. Er verwarf die Anschauung, als ob es ein Privilegium sei, in das weite Meer des Lebens ohne Führung sich hinauszuwagen; was kein wertvoller Vorzug, sondern vielmehr eine Absurdität in bezug auf weltlich-irdisches Denken und Wissen genannt werden müsse, sei vollends absurd auf dem Gebiete der geoffenbarten Wahrheit, wo es so nahe liege, eine Seite der göttlichen Lehre zu übertreiben, während man eine andre ignoriere oder gar unterdrücke.

¹⁾ „Apologia“, p. 71.

Er bestand in bezug auf die Ausübung des privaten Urteils auf dem Mittelweg zwischen absoluter Hingabe an die Autorität einer Kirche, die alles durch ihr fiat entscheidet, und dem ultraprotestantischen Prinzip, das verlangt, jeder Christ solle imstande sein, aus seiner Bibel allein sich seinen Glauben zurecht zu legen. Vielmehr setze das Verlangen nach Wahrheit auch den Wunsch voraus, sich zur Erreichung dieses Zieles der besten Hilfe zu bedienen, mit andern Worten, die eigne Freiheit einem erfahrenen und ehrlichen Führer anzuvertrauen. Die beste Form einer solchen Führerschaft ist eine Kirche, die Autorität besitzt, aber diese Autorität nicht überspannt, sondern einen Geist der Freiheit in ihren Kindern weckt, ja fördert, aber auch bündigt, wenn er gewisse Grenzen überschreitet.

Der römische Anspruch auf Unfehlbarkeit dagegen macht Rom nicht nur arrogant in bezug auf das private Urteil ihrer Kinder, sondern er ermutigt sie auch zur gleichen Haltung dem ihr anvertrauten Glaubensschatz und der kirchlichen Überlieferung gegenüber, führt sie zur tatsächlichen Gleichgültigkeit gegen die Autorität des Atertums und damit zum Bruche mit der Tradition. Als Beweise dafür gab Newman die Wandlungen betreffs der Lehre vom Purgatorium, von den Ablässen, vor allem von der Unfehlbarkeit selbst, die er mit der politischen Maxime, „der König kann nicht Unrecht tun“, vergleicht: „Wenn die Religion in allen ihren Bestandteilen zu einem System reduziert wird, so läuft man Gefahr, ein Irdisches an die Stelle des Schöpfers zu setzen. Rom klassifiziert unsre Pflichten und ihren Lohn, die Dinge, die wir glauben, die Dinge, die wir tun sollen, die Art und Weise, Gott zu gefallen, die Strafen für und die Heilmittel gegen die Sünde mit solcher Genauigkeit, daß der einzelne (sozusagen) weiß, wo er sich auf dem Weg himmelwärts befindet, wie weit er gekommen ist, was ihm noch bevorsteht; und seine Pflichten werden ein Gegenstand der Berechnung.¹⁾“

¹⁾ „Via Media“, I, p. 140, p. 117. p. 102. Bei Hutton, „Cardinal Newman“, p. 78—79.

„Das prophetische Amt“ legte den Nachdruck auf die Unterschiede zwischen dem römischen und dem anglikanischen System¹⁾. Der „Essay über die Rechtfertigung durch den Glauben“ verteidigte gegen Luthers Lehre die Doktrin Melancthons als jene der katholischen wie der anglikanischen Kirche. „Das größte Meisterwerk von Englands Theologie in den letzten 100 Jahren“ hat Döllinger diese Schrift genannt²⁾. Wisemanns Aufsehen erregende, zu London gehaltene Vorlesungen über den Inhalt der katholischen Lehre beantwortete Newman ablehnend im „British Critic“ und in den drei Jahre lang von ihm herausgegebenen „Vorlesungen über die Heilige Schrift in ihrer Beziehung zum katholischen Glaubensbekenntnis.“ Es begann bald darauf die Herausgabe der Biographien englischer Heiligen. Newmans „Kirche der Väter“, seine Überetzung des Athanasius, die Fortsetzung der Trakts, einzelne Aufsätze und Abhandlungen verfolgten vorwiegend den Zweck, den Geist, die Anschauungen und die Gebräuche der ersten Jahrhunderte für die moderne anglikanische Kirche zurückzugewinnen. Auf besondern Wunsch des bald darauf gestorbenen Dr. Rose unternahm er die Überetzung von Fleury's Kirchengeschichte, die sich ihm selbst besonders dadurch empfahl, „daß sie eine gleichsam photographische historische Darstellung ohne Kommentar gab“³⁾.

Diese ungeheure Arbeitslast erschöpfte Newmans Tätigkeit noch immer nicht. Die Universitätspredigten dieser Kampfesjahre wurden entscheidender für die Wendung der Dinge, als selbst die Kontroversen. Mit Hinweglassung des Protestes gegen die Korruption der römischen Kirche enthält Newmans Predigt nicht viel wesentliches, das katholischen Anschauungen widerspräche; sie war überdies vorwiegend Verkündigung und Auslegung der christlichen Moral.⁴⁾

¹⁾ „Apologia“, p. 69.

²⁾ „Parochial and plain Sermons“. Ausgabe von 1868, Bd. V, S. 290. 292.

³⁾ „Apologia“, p. 73.

⁴⁾ „Parochial Sermons“, 1840, III. 222.

„Wir haben die Kirche nicht gemacht“, sagte er u. a., „wir müssen nur weitergeben, was wir empfangen haben. Da wir an ihre göttliche Einsetzung glauben, halten wir Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft für Unrecht und Sünde. . . . Die Taufe ist die Einführung, nicht nur in eine sichtbare Gesellschaft, die ihre Form wechselt, Römisch dort, Griechisch oder Anglikanisch hier; sondern sie führt durch die englische, oder griechische, oder römische Pforte zu einer, unsichtbaren Vereinigung der Auserwählten, die, unabhängig von Zeit und Raum, unberührt von den Unvollkommenheiten oder den Irrungen der sichtbaren Pforte bleibt, durch die der Eintritt ging. Und ihre Wirkung liegt in der Überslutung der Seele durch die göttliche Gnade, nicht in irgend einer Weise im persönlichen Charakter derjenigen, welche die Taufe erteilen. Wenn ein Kind sie erhält, so beansprucht und empfängt die unsichtbare Kirche dieses Kind und teilt ihm ihre Heiligkeit mit. Wenn wir Gott in der heiligen Communion preisen, so tun wir es im Einklang mit den Engeln, die die Wächter, mit den Heiligen, die die Bürger der Gottesstadt sind. Wenn wir das heilige Opfer darbringen, so essen und trinken wir aus den Quellen einer zukünftigen Welt. Wenn wir das Glaubensbekenntnis ablegen, so geschieht es nicht in einem eigenwilligen, willkürlichen Sinn, sondern in Gegenwart unzähliger Heiligen, die wohl wissen, was unsere Worte bedeuten, und die Zeugnis von ihnen vor Gott geben, gleichviel welche Härese oder welche Gleichgültigkeit diesen oder jenen Tag beherrscht. Wenn wir allein beten, sind wir nicht einsam; andre sind in Christi Namen mit uns vereint, wenn wir sie auch nicht sehen, und Er ist in unserer Mitte. Wenn wir die Weihen, die Er vorgeschrieben hat, empfangen, nähern wir uns den Stufen Seines Throns. Wenn wir an die Bischöfe, die Träger dieser geistlichen Gewalt, herantreten, so stehen die zwölf Apostel, gegenwärtig, wenn auch unsichtbar, vor uns.“¹⁾ „Mein Bischof war mein

¹⁾ „Parochial Sermons“, Vol. IV. 1839. „The Communion of Saints“, p. 198—199. 200.

Papst; ich kannte keinen andern“,¹⁾ sagt Newman in der Apologia.

Er war auf den Punkt angelangt, sich durch die Tat zu diesem Gehorsam zu verpflichten.

Die Bewegung wuchs und gedieh, die anglokatholische Partei, „die Puseyiten“, wie man sie jetzt nannte, wurden eine Macht in der Kirche, im ganzen Land, nicht nur in der englisch sprechenden Welt: „Die Polizei in Italien, die Pioniere des amerikaniſchen Westens kannten ihren Namen.“²⁾

Newman steht nicht an, zu erklären, nach menschlichem Ermessen seien diese Jahre bis 1841 die glücklichsten seines Lebens gewesen, dem Ausspruch zufolge, daß Vienen ihre Körbe und Vögel ihre Nester lieben. Mit dem Erfolg aber rückte der unvermeidliche Zusammenstoß der Geister näher, und bereits 1838 verkündete ein Vorbote den nahenden Sturm. In der mildesten Form beanstandete Dr. Bagot, der Bischof von Oxford, die Trakts. Die streng protestantische Richtung sah längst vor deren Herausgebern und trotz aller Einwände und Proteste derselben gegen das römische System und seine Lehren, wie dünn die gegen dasselbe aufgerichtete Scheidewand sei, und alle gegenteiligen Versicherungen beruhigten sie nicht. Man steure nach Rom! so wurde immer wieder gewarnt. Der rückblickenden Erwägung erscheint diese Schlußfolgerung sehr verständlich. Der unermüdliche Newman hatte in der Kapelle des Gründers von Oriel College, Adam de Brome, eines Theologen und Kanzlers Eduards II., den Inhalt seiner letztgenannten Werke über Romanismus und Protestantismus, über die Rechtfertigungslehre u. s. w. zuerst in Form von Vorlesungen gegeben. Er veröffentlichte 1838 Froudes Nachlaß,³⁾ in dem die Reformation heftig und schonungslos verurteilt wurde. Der einzige Laie, der sich bis dahin schriftstellerisch an der Bewegung beteiligt hatte, der Jurist Mr. Bowden, schrieb eine Geschichte Gregors VII. Pusey und Keble verloren, wie

¹⁾ „Apologia“, p. 51.

²⁾ Ebend. p. 76.

³⁾ H. Froude, „Remains“, 1838.

Newman, die ethisch=praktische Seite der Bewegung niemals aus den Augen. Sie bauten Kirchen, organisierten tägliche Gottesdienste, Vereine, Schwesternschaften, Missionswerke, vor allem in den Städten, und beabsichtigten zu diesem Zweck die Gründung eines College eheloser Geistlichen zu Oxford. Pusey und Keble, die beide verheiratet waren, fanden fromme, tätige Genossinnen in ihren Frauen. Sie beschränkten sich aufs Nötigste, und gaben das Beispiel völliger Entsagung und Hingebung an ihr Werk.¹⁾ Newman blieb nicht zurück. Mit seiner Pfründe war die Pfarrei Littlemore, unweit Oxfords verbunden. Im Jahr 1840 gewann der Gedanke bestimmte Form, der nach „St. Mary“ genannten Pfarrei den größten Teil der Zeit zuzuwenden, ohne doch Oriel College aufzugeben. Er las Manzoni's Meisterwerk und schrieb, der Kapuziner der „Promessi Sposi“ habe sein Herz wie ein Pfeil getroffen: er könne seiner gar nicht los werden.²⁾ Er wollte eine klosterartige Niederlassung gründen und sich der Seelsorge widmen.³⁾ Dieser Plan hing mit seiner Überzeugung zusammen, daß die anglikanische Kirche zu aristokratisch sei; sie kümmerge sich zwar um die Armen, vernachlässige aber die Mittelklassen.⁴⁾ „Eine Institution von Gentlemen für Gentlemen“, hat er sie einmal genannt. „Die Absurdität“, wie er sagt, ihn in theologischen Dingen für einen Papisten zu halten, glaubte er damals durch seine Polemik gegen Rom überwunden; sie sei überhaupt nur der Ignoranz zuzuschreiben gewesen. Jedoch gab er zu, das anglikanische *ἴδιος* stehe, in manchen wichtigen Punkten, diesem Papismus viel näher als dem Protestantismus, und so müsse man, nach wie vor, auf Angriffe gefaßt sein.⁵⁾ Den Traktarianern gegenüber war die Lage der Bischöfe um so schwieriger, als sie selbst geteilter Meinung und dazu genötigt

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, 35. 46. 81 u. ff. „Letters and Correspondence“, II, 298. 299.

²⁾ „Letters and Correspondence“, II, 285.

³⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 135. „Letters and Correspondence“, II, 301. 305.

⁴⁾ Ebend. II, 186. 231.

⁵⁾ Ebend. II, 186. 221. 241.

blieben, auch den Gegnern der Bewegung Rechnung zu tragen.¹⁾ Der Bischof von Chester sprach von dieser wie „von einem Werk des Satans“, Erzbischof Whately wie von „einer Pestilenz.“²⁾ Newman erklärte sich nach jener Zuschrift seines Bischofs augenblicklich bereit, die Trakts einzustellen; der Bischof mußte ihn daran verhindern, indem er ihn versicherte, keine Zensur, nur Vorsicht gewollt zu haben. Pusey war zum erstenmal anderer Meinung, als Newman: er dachte, daß nicht dem Episkopat, sondern der Kirche eine solche Entscheidung zustehet.³⁾ Pusey warf die weitere Frage auf, ob nicht der Zeitpunkt gekommen sei, die Vereinigung der griechisch-orthodoxen Kirche mit der anglikanischen herbeizuführen, vorausgesetzt, daß die Orthodoxen nicht auf dem Filioque beständen?⁴⁾ Die Verhandlungen, die ein Oxford Theologe, W. Palmer, deswegen einleitete, fanden wenig Entgegenkommen auf russischer Seite, wo man entgegenhielt, die Englische Kirche sei kalvinisch!⁵⁾ Pusey selbst, Keble und Newman erkannten, was am meisten Not tat. Der theologische Liberalismus und die römische Gefahr konnten nur überwunden werden, wenn die anglikanische Kirche den historischen Beweis für ihr Bekenntnis als das der apostolischen Zeiten und des christlichen Altertums erbrachte. Dieses Bekenntnis war in den 39 Artikeln niedergelegt. Über diese schreibt Newman in der „Apologia“:

„Die 39 Artikel waren der große Stein der Anstoßes. Es wurde behauptet, hier liege eine positive Note gegen den Anglikanismus vor. Der Anglikanismus erhob den Anspruch, die Kirche Englands sei in diesem Lande (wie etwa die römische Kirche in Frankreich oder Spanien) die Fortsetzung jener Einen Kirche, der in alten Zeiten Athanasius und Augustinus angehörten. Wenn dem so war, dann mußte auch die Lehre die gleiche sein und die Doktrin der alten Kirche in den anglikanischen

1) H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 43. 72.

2) Church, „The Oxford Movement“, 132. 219.

3) H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 52—57. 63.

4) Ebend. II, 149. 152.

5) „Letters and Correspondence“, II, 320. 322.

Formularen, in den 39 Artikeln leben und sprechen. Tat sie es? Ja, sie tat es, behauptete ich; sie tat es im wesentlichen, im eigentlichen Sinn. Der Mensch hatte sein schlimmstes gethan, um die alte katholische Wahrheit zu entstellen, zu verstümmeln, und trotzdem war sie in den Artikeln noch da. Sie war es, aber man mußte sie nachweisen. Es bedeutete Leben oder Tod für uns, den Beweis dafür zu erbringen. Ich war der Meinung, wir seien dazu imstande.“¹⁾

Am 27. Februar 1841 erschien der berühmte Trakt 90. Die These desselben war im wesentlichen diese: Die Artikel bekämpfen die katholische Lehre nicht. Sie sind nur teilweise gegen römische Dogmen gerichtet. Sie verwerfen zum größten Teile römische Irrtümer. Das Problem bestand darin, zwischen dem, was sie zugaben und zwischen dem, was sie verurteilten, die Grenzlinie zu ziehen.²⁾

Dem unvermeidlichen Einwande, die Artikel seien ja überhaupt gegen den Papismus gerichtet, begegnete Newman zuerst. Die ursprüngliche Auseinandersetzung mit dem Papsttum von seiten der englischen Reformation, sagt er, war gar keine doktrinaire, sie war eine politische. Die Suprematie des Papstes, zu der auch er sich nicht bekenne, lehnten Heinrich und Elisabeth ab. Der König glaubte weder an die Rechtfertigung durch den Glauben allein noch verwarf er den Glauben an das Fegfeuer. Königin Elisabeth wünschte keinen verheirateten Klerus und hatte kein Bedenken gegen das Messopfer.

Das Tridentinum war nicht zu Ende, als die Artikel (1562) verfaßt wurden. Ihr Zweck war nicht allein der, den „Papismus“ abzulehnen, sondern die „Papisten“ zu gewinnen.

Der 35. Artikel u. a. empfahl die Homilien als eine gottgefällige und gesunde, für diese Zeiten notwendige Lehre. Die Prüfung ihres Lehrinhaltes führte Newman zu dem Schluß, daß die Homilien nicht gegen die katholischen Doktrinen der

¹⁾ „Apologia“, p. 129—130. „Letters and Correspondence“, II, 275—276.

²⁾ „Apologia“, p. 79.

ersten Jahrhunderte, nicht gegen römische Dogmen, sondern gegen herrschende Irrtümer und Korruptionen ihrer Zeit, die mit dem Namen Roms sich deckten, gerichtet und Zeugnisse, aber nicht autoritative Aussprüche seien. Der 39. Artikel selbst führte auf die Konvokation von 1571 zurück, die „nichts zu lehren“ einschärft, „was nicht der Doktrin des Alten und Neuen Testaments, wie die katholischen Väter und die alten Bischöfe sie verstanden, entspreche.“¹⁾

Diese Ausdrücke waren vag und unbestimmt. Sie verrieten die Absicht, die Autorität selbst, die die Lehre bestimmen, die Kontroversen entscheiden, die Boten des Evangeliums zu ihrer Sendung berechtigen sollte, nicht näher zu bezeichnen. Sie geben z. B. keinen klaren Aufschluß über ihren Standpunkt in der Rechtfertigungslehre; sie sagen, die von Fürsten berufenen Konzilien könnten irren; sie sagen nicht, ob auch die im Namen Christi berufenen Konzilien irren können u. s. w. u. s. w.²⁾

Zufolge solcher und ähnlicher Erwägungen glaubte sich Newman berechtigt, eine Auslegung der Artikel im katholischen Sinne zu geben. Es war ein bloßer Versuch, den die spätere Kritik weiterführen und bessern konnte oder sollte. Mehr bezweckte Newman nicht.

Er selbst unterschied in den Artikeln:

1. Die katholische Lehre der ersten Jahrhunderte,
2. Die römischen Dogmen der späteren Konzilien, besonders des Tridentinums.
3. Den gegenwärtigen, von Rom sanktionierten Glauben und die Gebräuche der katholischen Bevölkerungen.

Mit § 1 erklärte Newman die Artikel nicht im Widerspruch. § 3 verurteilten sie, und in bezug auf § 2 vertrat Newman die Ansicht, daß sie manches verwerfen, andres billigen. Darüber müsse Klarheit geschaffen werden. So z. B. verurteilt der Artikel XXII die römische Doktrin vom Purgatorium, nicht aber das vom Erzbischof Fisher u. a. empfohlene Gebet für die Ver-

¹⁾ „Apologia“, p. 79—85.

²⁾ Ebend. p. 86.

storbenen.¹⁾ Dagegen ist das „Feuer“ des Purgatoriums ein römischer Aberglaube, kein römisches Dogma. Die Artikel verwerfen diesen Aberglauben. Sie verwerfen aber nicht die unfehlbare Autorität der ökumenischen Konzilien, sondern den Anspruch der römischen Kirche, das geschichtliche Zeugnis, den „Konsens der Väter“ durch ihr eigenes Zeugnis zu ersetzen.

Newman bestand auf der Lehre des Bischofs Butler von der Realität und Wichtigkeit der moralischen Evidenz, im Gegensatz zur demonstrativen Beweisführung, die teilweise irreführend, teilweise schädlich sei. Er bekannte sich mit den großen anglikanischen Theologen zu der Notwendigkeit einer höchsten Autorität in der historischen Kirche. Für die grundlegenden Lehren der Religion hielt er sie entscheidend und berechtigt, in vielen andern Fragen für maßgebend und wichtig; es bleiben solche, die sie nicht entscheiden kann, weil unser menschliches Wissen überhaupt ein begrenztes ist. Die alte Kirche besaß eine Autorität; von Unfehlbarkeit wußte sie nichts.²⁾

Lord Acton u. a. hat daran erinnert, daß die Grundzüge des Trakts 90 bereits bei einem gelehrten katholischen Greniker aus den Tagen Karls I. ausgeführt sind.³⁾ Es war der 1598 geborene, zu Oxford, Douai, Lüttich und Salamanca geschulte Ch. Davenport, der in den Franziskanerorden trat und fortan den Namen Franziskus a Sancta Clara führte. Er war Kaplan der Königin Henriette Maria und kannte den Erzbischof Laud, in dessen Prozeß der Verkehr mit dem Mönch unter den gegen Laud erhobenen Beschuldigungen angeführt ist. Lord Acton nennt ihn den hervorragendsten Theologen, den die anglikanische Kirche von Stapleton bis Newman besessen habe, und den eigentlichen Urheber des Trakts 90.⁴⁾ Aller Wahrscheinlich-

¹⁾ Church, „The Oxford Movement“, p. 249.

²⁾ Ebend. p. 182—185. Newman, „Romanism and Popular Protestantism“. „Prophetic Office of the Church“.

³⁾ Lord Acton, „Döllingers Historical Work“. (English Historical Review, Oct. 1890.)

⁴⁾ Lord Acton, „Letters to Mary, Daughter of the Right Hon. W. E. Gladstone“, p. 187.

keit nach mit des Erzbischofs stillschweigender Duldung erschien 1634, mit einer Widmung an Karl I., aber zu Lyon gedruckt, eine Exposition der 39 Artikel im katholischen Sinne.¹⁾ Sie war vom Pater Franziskus a Sancta Clara. Es gelang ihm, in Rom eine Lizenz für das Buch zu erwirken. In Spanien verurteilte es die Inquisition; in Venedig verlangten die Jesuiten, der Pater solle dem Scheiterhaufen überliefert werden. Er starb 1680, beinahe vergessen und zu einer Zeit, die für den Gedanken einer Verständigung und Wiedervereinigung der Kirchen nicht mehr empfänglich war. Jedoch erlebte Davenport — Franziskus a Sancta Clara — noch das 1670 erfolgte Erscheinen von Bossuets „Exposition de la Doctrine de l'Église Catholique sur les matières de controverse.“ Dieses große, als „eine Art öffentlicher Urkunde der ganzen Kirche“ bezeichnete Werk²⁾ entging von seiten der Protestanten nicht dem Vorwurf, die Vereinigung der Konfessionen durch Abschwächung der Tragweite der sie trennenden Unterschiede zu sehr erleichtert zu haben³⁾ und es blieb der letzte ernstgemeinte Versuch großen Stiles, eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen herbeizuführen, bis durch die Oxford Bewegung ähnliches angestrebt wurde.

Newman selbst, Pusey und Keble hatten, jeder auf seine Weise und unabhängig vom andern, bereits in den ersten Traktat das traditionelle, protestantische System abgelehnt, nach dem viele, in den Artikeln weder enthaltene noch nahegelegte Grundsätze gewöhnlich mit diesen gleichgesetzt wurden.⁴⁾

¹⁾ Ch. Davenport (Franciscus a Sancta Clara), „Paraphrastica Expositio Articulorum Confessionis Anglicae“. Wiederabgedruckt in des Verfassers „Deus, Natura, Gratia, sive Tractatus de Praedestinatione etc. accedit Expositio Articulorum Confessionis Anglicae.“ Seine Biographie in der „National Biography.“

²⁾ F. A. Kraus, „Kirchengeschichte“, § 57.

³⁾ E. Spanheim, „Relation de la Cour de France“, zitiert von Brunetiere, „Bossuet“, Grande Encyclopédie.

⁴⁾ E. B. Pusey, „Historical Preface to Tract 90, p. XXXV, 4. Ausgabe 1870.

Nicht gegen den Text, sondern gegen solche Auslegungen desselben wollten sie sich verwahren.¹⁾

Kebles Auseinandersetzung über den Sinn der Tradition war in dieser Absicht geschrieben; ebenso Puseys Abhandlung über die Taufe.²⁾

Ein anglikanischer Theologe, der in seiner Kirche lebte und starb, Church, Dekan von St. Paul, schreibt 1891: „Der Charakter des Kompromisses ist das Merkmal der englischen Reformation im Gegensatz zur ausländischen. Er ist sichtbar, nicht nur in den Irrthümern, sondern in der ganzen Haltung der englischen Kirche, die so hartnäckig im Zusammenhange und in den Formen mit dem alten hierarchischen System verbunden bleiben wollte. Er ist sichtbar in den sakramentalen Abschnitten des Prayer-Book, das so viel wegließ, um die Protestanten, und so viel beibehielt, um die Katholiken zu befriedigen.“³⁾

„Der Inhalt des Trakts 90 war nicht so neu, als es den Leuten schien“, sagt auch ein anderer anglikanischer Theologe, Liddon.⁴⁾ Newman's Korrespondenz von 1840 enthält die merkwürdige Stelle: „Seien Sie überzeugt, daß ich ebenso wie andre meine Zweifel und Schwierigkeiten habe. Vielleicht haben wir, je mehr wir prüfen und forschen, um so mehr Ursache zur Verwirrung. Das ist Menschenlos: Der menschliche Geist in seiner gegenwärtigen Verfassung unternimmt mehr, als er beistern kann. Absolute Gewißheit kann hienieden nicht erreicht werden; wir müssen uns in diese Prüfung ergeben, unter der wir nach Gottes Rathschluß unsre Pflicht erfüllen und auf Seine Anschauung uns vorbereiten sollen. Unsre einzige Frage sollte die sein: was wünscht der barmherzige Gott, der weiß, woraus wir gemacht sind, daß wir unter dem bestehenden Druck unsrer Unwissenheit und unsres Zweifels tun sollen?“⁵⁾

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 164.

²⁾ Church, „The Oxford Movement“, p. 229.

³⁾ Ebend. p. 248.

⁴⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II.

⁵⁾ „Letters and Correspondence“, II, 311. Oriel College 1840.

Newman selbst setzte gar nicht voraus, daß Trakt 90 irgend welche Aufregung hervorrufen werde. Alle seine Freunde hätten ihn gelesen und im ganzen gutgeheißen.¹⁾ Seine Besonderheit bestand, wie er meinte, ja nur darin, daß, während es gebräuchlich sei, in der Meinung einzelner die richtige Erklärung der Artikel zu finden, er, Newman, die seinige im Glauben der katholischen Kirche suche. Fast am selben Tage schrieb die „Times“: „Der Oxford-Bewegung ist es vollständig gelungen, in der Kirche den gleichen, lebendigen Geist der Reaktion, der sie einst ins Dasein rief, wieder zu erwecken. Wir hören jetzt nichts mehr von dem Begehren, die Dissenters an den Universitäten zuzulassen oder die Unterzeichnung der 39 Artikel aufzuheben, oder die Liturgie zu ändern. Der Gegensatz zwischen jetzt und 1833 erweist den Sieg der Traktarianer, den kein Staatsmann und keine politische Partei mehr übersehen oder unterschätzen darf.“²⁾

Da erhob sich plötzlich das offizielle Oxford wider diejenigen, die der Kirche vor allem ihren Rang und Einfluß zurückgeben wollten: „Eine traurigere Episode“, schreibt Church, „gibt es in der Geschichte der Hochschule nicht, als das Vorgehen der Häupter dieser großen christlichen Lehranstalt gegen die religiöse Bewegung, die die Interessen, die Hoffnungen und die Befürchtungen Oxfords erregte . . . Wie die Jesuiten in ihrem Streite mit Port-Royal und den Janzenisten, so verkannten auch diese Oxford-Lehrer völlig die moralische Größe und religiöse Absicht der Männer, die von ihnen angegriffen wurden. Es gereichte ihnen zur Schmach, daß sie nicht fähig waren, zu sehen, was vor ihnen stand. Ohne Zweifel hatten sie Gründe zur Besorgnis; aber die Art und Weise ihres Angriffes zeigte sie ebenso heftig wie unwissend; der Angriff war auf den Vorwurf der Unehrllichkeit gegründet, den sie gegen Trakt 90 erhoben . . .“

¹⁾ „Letters and Correspondence“, II, 326. 327. 9./13. März 1841. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 171. 189. 212. (Letters to the Bishop of Oxford: „I was altogether unsuspecting that my tract would make any disturbance.“)

²⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 166.

Was lag vor, um Mr. Newman vom Anspruch auf bona fides auszuschließen? Er hatte keine der Grundlagen des Christentums angegriffen, keinen Glaubensartikel bezweifelt oder verneint. Er gab Auslegungen, die sicher nicht künstlicher waren als die so mancher seiner Richter. In einer durch Meinungsverschiedenheiten gespaltenen und daher zur größten Duldung verpflichteten Kirche hatte er eine Meinung vertreten, die ganz bestimmt unpopulär und vielleicht gefährlich war. Er konnte angegriffen, angeklagt, des Irrtums und vielleicht der Häresie überführt werden. Nichts Ähnliches ward versucht. Die Unverträglichkeit seiner Ansichten, nicht nur mit den Artikeln, sondern mit der Moralität, weil er unterschrieben hatte, was alle andern, gleichviel von welcher Partei, auch unterschrieben, wurde in einer Zensur ausgesprochen, die den Beweis der Schuld umging.¹⁾

Die Feindseligkeiten eröffnete ein Brief von vier Tutors an den Herausgeber der Trakts.

In demselben wurden die Autoren aufgefordert, sich öffentlich zu nennen. „Sie verfolgen“, sagte der Brief, „eine gefährliche Richtung, indem sie zu verstehen geben, daß gewisse wichtige Irrtümer der römischen Kirche in den Artikeln nicht verurteilt seien. Insbesondere jene über das Purgatorium, über die Ablässe, über die Verehrung und Anbetung von Bildern und Reliquien, über Anrufung der Heiligen und die Messe.

Das geschieht ferner insbesondere durch die Behauptung, die Einleitung zu den 39 Artikeln berechtige zu ihrer Auslegung „im buchstäblichen und grammatikalischen Sinne, und gebe keine neue Deutung der Artikel“. Damit sei für die römischen Irrungen Eingang in die englische Kirche geschaffen.²⁾ Der Vorschlag Newmans, seine Rechtfertigung abzuwarten, wurde

¹⁾ Church, „The Oxford Movement“, 212. 248—249. 253. 262. 266. 267. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 168. Newman, „Apologia“, p. 87.

²⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 168. Note. Text des Briefes.

schroff abgelehnt, und am 16. März verhängen die Autoritäten Oxfords mit starker Majorität die Zensur über Trakt 90.¹⁾

Newman bekannte sich augenblicklich als dessen Verfasser. Keble und Pusey erklärten sich aber gleichfalls für den Inhalt verantwortlich.²⁾ Der milde Bischof von Oxford sprach jetzt brieflich gegen Newman den Wunsch aus, er möge jede Diskussion über die Artikel „weil gefährlich“, aufgeben.³⁾ Andre Bischöfe, auch der Erzbischof von Canterbury, sprachen in ähnlichem Sinne, aber schärfer. Newman erklärte sich bereit, künftig zu schweigen, zu gehorchen, nicht aber durch die vorgeschlagene Zurückziehung von Trakt 90 seinen Standpunkt aufzugeben oder gar zu verurteilen. Nach langer Debatte wurden die bereits veröffentlichten Trakts wieder abgedruckt, aber neue erschienen von da an nicht mehr. Keble und Pusey wähten den Frieden wieder hergestellt. Letzterer schrieb: „Die pseudo-traditionelle und ultra-protestantische Auslegung der Artikel erhielt einen Schlag, von dem sie sich nicht wieder erholen wird. Die Leute werden den Trakt 90 schmähend und seine wesentlichen Prinzipien annehmen.“⁴⁾

Übereinstimmend bestätigt Church, daß eben das geschah und daß in der anglikanischen Theologie eine später bessere Einsicht Newman's Auffassung gerade in den bestrittensten Punkten beige-pflichtet habe.⁵⁾

In der Flut der Streitschriften bemerkte man den Brief des nunmehrigen Bischofs i. p. Dr. Wiseman an Newman. Dieser hatte gesagt, die Artikel konnten nicht gegen das Tridentinum gerichtet sein, dessen Sitzungen damals, als die Artikel verfaßt wurden, noch gar nicht beendet waren. Newman's im Anschluß daran versuchte Unterscheidung zwischen römischer, bindender Lehre und den Tridentinischen Dekreten lehnte Wiseman ab.⁶⁾

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 175.

²⁾ Ebend. II, 171.

³⁾ Ebend. II, 185. (Text des Briefes) 191.

⁴⁾ Ebend. II, 208. 211—212.

⁵⁾ Church, „The Oxford Movement“, p. 248.

⁶⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 211.

„Wijemans Brief genügt mir, um das ganze römische System zu verurteilen“, schrieb der damalige anglikanische Theologe Manning. Newman selbst äußerte noch am 22. April 1842 gegen einen intimen Freund: „Wir sind alle ruhiger und ergebener, und sehr geneigt, eine Stellung aufzubauen und zu beweisen, daß die englische Theorie, oder vielmehr die englische Lage der Dinge haltbar sei. Wollten die Bischöfe uns ruhig gewähren lassen, so würde das Fieber weichen.“¹⁾ In der „Apologia“ äußert er sich ganz gleichlautend über seine damalige Schätzung der anglikanischen Kirche. In bezug auf seine persönliche Stellung in derselben jedoch dachte er anders: „Ich sah es klar: mein Posten in der Bewegung war verloren, das öffentliche Vertrauen zu Ende, meine Beschäftigung dahin. Es war einfach unmöglich, daß ich noch Ersprießliches leisten konnte, nachdem ich in allen Organen der öffentlichen Meinung im ganzen Land, in Zeitungen, in Streitschriften, auf Kanzeln, in Versammlungen, an Tafelrunden, in Kaffeehäusern, in Eisenbahnwagen als Verräter gebrandmarkt worden war, der eine Mine unter das ehrwürdige Establishment gelegt hatte . . . Wenn aber das öffentliche Vertrauen dahin war, so hatte ich auch andererseits das volle Vertrauen zu mir selbst verloren. Gedanken in bezug auf die Berechtigung des Anglikanismus hatten mich anderthalb Jahre vorher tief erschüttert. Sie waren überwunden. Ich hatte wieder das gleiche Vertrauen in die Aussichten der apostolischen Bewegung, in den Umfang dessen, was ich „die herrschenden Irrtümer Roms“ nannte. Wie aber konnte ich überzeugt sein, daß ich immer so denken würde? wie andre davon überzeugen? Ich fühlte, daß eine gütige Vorsehung mich aus einer unmöglichen Lage errettet hatte. . . . Ich schrieb meinem Bischof, wie tief ich es beklagte, ihm und andren von mir verehrten Freunden Anlaß zu Besorgnis und Kummer gegeben zu haben: „Niemals empfand ich Wohlgefallen daran, eine Partei, wie es hieß, in Bewegung gesetzt zu haben. Ich handelte, weil andre nicht handelten, und

¹⁾ Church, „The Oxford Movement“, 245.

opferte die Ruhe, die ich liebte. Ich werde versuchen und glaube auch, jede persönliche Demütigung ertragen zu können, wenn ich dadurch vor der Gefahr geschützt bleibe, heilige, vom Gott der Gnade und der Macht mir anvertraute Interessen zu verraten.“¹⁾

VIII.

Die religiöse Krisis und Newman's Übertritt zur römisch-katholischen Kirche.

Die persönliche Erfahrung, die Newman „erschütternd“ nennt, war 1839 über ihn gekommen und weckte die ersten Zweifel an der Haltbarkeit des Anglikanismus!²⁾ Sein fester Punkt war das Altertum, die Kirche der ersten Jahrhunderte. Er studierte während jenes Sommers die Geschichte der Monophysiten. Es dünkte ihm, als sähe er, Mitte des V. Jahrhunderts, die Geschichte der Kirche des XV. und XIX. Jahrhunderts und dazu sein eigenes Selbst wie in einem Spiegel zurückgeworfen. Die Kirche der Via Media befand sich in der Lage der orientalischen Kirche, Rom war, wo es jetzt ist; die Protestanten waren die Eutychianer. Sonderbar genug wäre es, meinte Newman, wenn der „delirus senex“, der alte Eutyches, ihm den Weg nach Rom weisen sollte!

„Es war schwer“, schreibt er, „zu erklären, warum Eutychianer und Monophysiten Häretiker sein sollten, es sei denn, daß Protestanten und Anglikaner ebenfalls Häretiker waren; schwer, Argumente gegen die Väter des Tridentinums zu finden, die nicht gleichfalls gegen die Väter von Chalcedon Gültigkeit besaßen; schwer, die Päpste des XVI. Jahrhunderts und nicht zugleich die Päpste des V. Jahrhunderts zu verurteilen. Die Grundsätze und das Vorgehen der gegenwärtigen Kirche waren jene der damaligen Kirche;

¹⁾ „Apologia“, p. 90—91.

²⁾ Ebend. p. 114. 115.

das religiöse Drama, der Kampf zwischen Wahrheit und Irrtum blieben die gleichen. Es war eine erschreckende Ähnlichkeit, die ich da fand, um so erschreckender, weil so schweigsam und leidenschaftslos, zwischen den toten Zeugnissen der Vergangenheit und der fieberhaft erregten Chronik der Gegenwart. Der Schatten des V. Jahrhundert fiel auf das XVI. Die Kirche konnte damals wie heute unbeugsam, hartnäckig, unbarmherzig, anmaßend und entschlossen genannt werden; die Häretiker listig, wechselnd, zurückhaltend und trügerisch, der weltlichen Gewalt schmeichelnd, ohne deren Beistand unter sich uneins; die weltliche Macht strebte nach Herrschaft, nach Zurückdrängung des Höheren und Unsichtbaren, nach Ersetzung des Glaubens durch Auskunftsmittel. Was nützte es, die Kontroverse fortzusetzen oder meine Stellung zu verteidigen, wenn ich schließlich doch nur Argumente für Arius oder Eutyches schmiedete und mich zum advocatus diaboli gegen den langmütigen Athanasius und den majestätischen Leo aufwarf? . . .“¹⁾

Im September desselben Jahres las Newman in der „Dublin Review“ den Essay Dr. Wisemans über „die Ansprüche des Anglikanismus“. Der Verfasser verglich die Stellung desselben mit jener der Donatisten. Newman fand den Vergleich nicht zutreffend. Es handelte sich um ein Schisma innerhalb der afrikanischen Kirche, um die Errichtung eines Altars gegen den andern, wie etwa zwischen den Non-Jurors in England und der Staatskirche. Ein Freund, der römischer gesinnt war, als Newman selbst, aber doch nicht übertrat, lenkte dessen Aufmerksamkeit auf den von diesem zitierten Ausspruch des heiligen Augustinus: „Securus iudicat orbis terrarum.“²⁾ Dieser Ausspruch traf, über den Streit mit den Donatisten hinausreichend, auch den Streit mit den Monophysiten. „Wer kann von den erfahrenen Eindrücken Rechenschaft geben?“ fragt Newman, auf den diese Worte mit ebenso unvergleichlicher Macht gewirkt, wie einst das Tolle lege den heiligen Augustinus selbst ergriffen hatte. Durch das Wort des afrika-

¹⁾ „Apologia“, p. 115.

²⁾ „Contra Epist. Parmeniani C III, c. 4, n. 24.

nischen Kirchenvaters, „das die lange und wechselvolle Geschichte der Kirche auslegte und zusammenfaßte“, fiel die Theorie der *Via Media* zerstäubt zu Boden. Ihre Verteidigung gegen den Vorwurf des Schisma mit Berufung auf das Altertum war erschüttert: „Die Worte Augustins entschieden kirchliche Fragen durch eine einfachere Regel, als die des Altertums. Denn der heilige Augustinus war das Orakel desselben, und hier entschied das Altertum gegen sich selbst.“

Einige Wochen später, auf einem Spaziergange mit seinem Freunde H. W. Wilberforce, sagte Newman zu diesem, er könne sich nicht verhehlen, daß zum ersten Male, seit er Theologie studiere, ein Ausblick sich vor ihm aufgetan habe, dessen letzte Ziele er nicht ermessen könne. Wilberforce, den diese Eröffnung wie ein Donnerschlag traf, antwortete, bevor ein solcher Schritt (ein möglicher Übertritt zu Rom) erfolge, wünsche er Newman, zu sterben. Dieser bat ihn, in diesem Sinne und wenn es Gottes Wille sei, für ihn zu beten; noch hege er jedoch das Vertrauen, er werde, bei reiflicher Überlegung, den Ausweg aus der Schwierigkeit finden.¹⁾

Anscheinend traf das zu. Newman sagt, er sei wieder ruhig geworden, die auf seine Einbildungskraft hervorgerufene lebhafteste Einwirkung sei verblaßt. Er fügt hinzu: „Derjenige aber, der ein Geistesgesehen hat, kann nicht mehr so sein, als habe er es nicht gesehen. Der Gedanke war der gewesen: Die römische Kirche wird schließlich Recht behalten.“

Er faßte den Entschluß, nicht durch seine Phantasie, sondern durch seine Vernunft sich bestimmen zu lassen. Hätte er das nicht getan, so wäre er, wie er bemerkt, früher katholisch geworden. Mit der *Via Media* war es vorbei. Unwissentlich, schreibt er in der „Apologia“, habe er 1839 im „British Critic“ vom April und in einem Essay „über den Stand der religiösen Parteien“,

¹⁾ „Letters and Correspondence“, II, 286—287. H. W. Wilberforce, „Dublin Review“, April 1869. W. Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“, p. 144—145.

Stennerhaffett, Kardinal Newman.

sein letztes Wort als Anglikaner zu Anglikanern gesprochen.“¹⁾ Dieser Essay verkündete noch der Oxford-Bewegung den Sieg. Von jetzt an fand er keinen bestimmten Rechtsgrund mehr für den Anglikanismus, wenn er nicht Monophysite werden wollte. Von seinen drei fundamentalen Glaubenssätzen, dem dogmatischen Prinzip, dem sakramentalen System, dem Anti-Romanismus, mußte er bekennen, daß Rom die beiden ersten besser sicherte, als der Anglikanismus. Eine positive anglikanische Theorie hatte er nicht mehr. Es blieb der Protestantismus. Die Lutheraner hatten eine Art von Theologie; ebenso die Calvinisten. Newman hatte keine.²⁾ Seine Stellung gab er aber auch jetzt noch nicht preis und von seinen inneren Zweifeln wußte man in der Öffentlichkeit nichts. Vor dem Erscheinen des Trakts 90, im Januar 1840, brachte der „British Critic“ Newmans Essays „über die Katholizität der englischen Kirche“. In denselben vertrat Newman seinen geänderten Standpunkt: „Rom ist die Kirche, und wir sind die Kirche. Es ist nicht notwendig, zu untersuchen, welche von beiden Kirchen am meisten von dem apostolischen Richtmaß abgelenkt ist.“ Auf denselben Richtungslinien des Anspruchs der englischen Kirche auf Katholizität bewegte sich, wie gesagt, der Trakt 90. In seinen Briefen und in der „Apologia“ legt Newman immer wieder den Nachdruck darauf, der Trakt sei zwar zensiert, niemals aber sei dessen Lehrinhalt vom Episkopat verurteilt worden.

Einen Brief, den Wiseman an ihn richtete, um eine Unterscheidung zwischen katholischer Lehre und bloßen Gebräuchen, der Doktrin und dem Gefühl zu verlangen, ließ Newman unbeantwortet.³⁾ Dem Bischof selbst wurde von katholischer Seite vorgestellt, er sei dem Standpunkte der Traktarianer zu günstig; sie

¹⁾ „Apologia“, p. 94.

²⁾ Ebend. p. 120.

³⁾ W. Ward, „Life and Times of Cardinal Wiseman“, I, 374. 376. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 211.

erstrebten keine Versöhnung mit Rom, sondern eine Stärkung der anglikanischen Stellung.¹⁾

Newman seinerseits hatte den Angriffen gegen römische Lehren seit 1839 entsagt. Er gedachte der Worte des sterbenden Froude, der seines Freundes „Fluchen und Verdammn lieblos im höchsten Grade“ genannt und zu bedenken gegeben hatte, wie wahrscheinlich es sei, daß ihrer beider Meinung über vieles sich mit der Zeit noch sehr verändern würde.

In der Folge, anfangs 1843, sah sich Newman im Gewissen verpflichtet, die beleidigenden Ausfälle gegen die römische Kirche, seine „Deklamationen“ gegen sie als „die verlorne Kirche“, „die papale Apostasie“, gegen das Tridentinum, „als des Bundes mit dem Antichrist“ feierlich zurückzunehmen. Er verglich sich scherzend mit jenem zum Tode Verurteilten, der auf dem Schafott seiner Mutter ein Ohr abbiß, zur Strafe dafür, daß sie ihn so schlecht erzogen habe; denn er empfand Bitterkeit gegen solche unter den anglikanischen Theologen, die ihn zu derartigen Äußerungen verleitet hatten.²⁾ Dagegen hielt er sich nach wie vor berechtigt, gegen Roms politische, soziale und taktische Methoden laut und nachdrücklich Verwahrung einzulegen. Seine unüberwindliche Abneigung gegen O'Connell gab den nächsten Anlaß dazu. Da war ein Mann, der sich mit Leuten jedes und keines Bekenntnisses gegen die anglikanische Kirche verband und mit Zustimmung seiner Glaubensgenossen Gewalttakte und Intrigen befürwortete. Rom hieß es gut und dachte dabei nur an weltliche und politische Vorteile.³⁾ Einem katholischen Priester, Father Spencer, der Newman aufforderte, für die Vereinigung der Kirchen zu beten, erwiderte dieser, der selbst keinen heißeren Wunsch hegte und sein Gebet dafür mit dem seiner Freunde vereinigte, bevor er mit Spencer in nähere Berührung treten und

¹⁾ W. Ward, „Life and Times of Cardinal Wiseman“, I, 379. 381. 391. 403. 405.

²⁾ „Apologia“, p. 123. 200. 201. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 297—299.

³⁾ W. Ward, „Life and Times of Cardinal Wiseman“, I, 303.

religiöse Sympathien ihm entgegenbringen könne, möge dieser mit Mr. D'Connell in Irland und mit der liberalen Partei in England brechen. Verschiedene Personen, die mit Wünschen oder Erwägungen eines Übertritts zur römisch-katholischen Kirche an Newman herantraten, erfuhren von ihm herbe Zurückweisung. Konversionen einzelner Individuen, äußerte er bei einer solchen Gelegenheit, 1841, sind meist unüberlegt, voreilig und unberechtigt. Die englische Kirche, auch wenn sie reformbedürftig genannt werden könne, besitze Vorzüge und Gnaden, Heilige und Lehren, die gut genug für die Seelen seien.¹⁾ Newman blieb auch, nachdem er selbst katholisch geworden war, Konversionsversuchen stets abgeneigt. Wurde ihm das zum Vorwurf gemacht, so pflegte er zu äußern, es sei gegen seine Natur, anders zu verfahren, und überdies vermöge er die Lehren der eigenen Erfahrung nicht zu vergessen.²⁾ Zu einer Zeit, wo er solches nicht beabsichtigte, habe seine Predigt das bestehende kirchliche System erschüttert. Indem er seine Hörer zur primitiven Kirche zurückführen wollte, hatte er viele derselben dadurch auch Rom geneigt gemacht, denn die Mehrzahl der Menschen wird nicht durch Argumente, sondern durch Sympathien bestimmt.³⁾

Im Augenblick, wo er seiner kirchlichen Obrigkeit verdächtig wurde,⁴⁾ schloß sich ihm ein Mann von außerordentlicher Begabung an, W. G. Ward, Lehrer der Mathematik zu Balliol, ein spekulativer Kopf und durchaus origineller Denker, der vom Radikalen und Utilitarier ein Christ, dann Geistlicher der anglikanischen Kirche geworden war und ihren liberalisierenden Tendenzen bis zu dem Zeitpunkte huldigte, wo er unter Newman's persönlichen Einfluß geriet.⁵⁾ In intellektueller Beziehung, durch die Beweg-

1) „Letters and Correspondence“, II, 347—349. „Apologia“, p. 140.

2) „Apologia“, p. 126.

3) Ebd. p. 133.

4) „Letters and Correspondence“, II, 282. (Mai 1839.)

5) W. Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“, p. 61 u. ff. 81.

sicherheit seines Geistes und die rücksichtslose Offenheit seiner Rede erinnerte Ward an Froude. Wie dieser machte er kein Hehl aus seiner Abneigung gegen die Reformer und aus seiner Vorliebe für die mittelalterliche Kirche. Historische Prüfung lehnte er ebenso wie die gewöhnlichen äußeren Beweisgründe für das Dasein Gottes z. B. und die religiöse Wahrheit überhaupt ab. Er schwärmte für den Kultus und die Liturgie der alten Kirche, im Gegensatz zu dem ihm unsympathischen anglikanischen Ritus; ein Traktarianer, sagt Newman, sei Ward nie gewesen.¹⁾ Mit ihm und mit den Theologen Dakeley, Faber, Dalgairns, lauter spätern Konvertiten, kam ein neues, dem Katholizismus überhaupt zugehöriges Element in die Bewegung.²⁾

Nicht ohne peinliche Empfindungen und Ungeduld hielt der seiner ungeheuren Verantwortung sich bewußte, langsam erwägende Newman diese Männer zurück. Lockhart, ein ausgezeichnete Mann, der später Superior der englischen Rosminianer wurde, hielt sich mit einigen Gesinnungsgenossen bei Newman in Littlemore auf. Nach einigen Wochen erklärte Lockhart, er könne aus Gewissensgründen nicht mehr Anglikaner bleiben. Ein Übertritt zu Rom sei nicht der Zweck ihres Zusammenlebens, erwiderte Newman; entweder müsse Lockhart sich zu dreijährigem Aufenthalte in Littlemore verpflichten, oder es unverzüglich verlassen. Zugleich verwies er ihn auf Besprechungen mit Pusey und Ward. Lockhart versprach, seinen Übertritt drei Jahre lang zu verzögern, fühlte sich jedoch nach Verlauf von zwölf Monaten unfähig, sein Versprechen zu halten, ließ sich in die katholische Kirche aufnehmen und trat hierauf in den Orden der von Rosmini gestifteten Priester della Carità.

Über Ward vermochte Newman gleichfalls wenig. Dieser war zugleich der unterhaltendste, duldsamste und streitbarste Mann in Oxford. Er sprach allen, die es hören und nicht

1) W. Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“, p. 85. 92—93. 136.

2) Church, „The Oxford Movement“, 208—209.

hören wollten, seine Überzeugung von der Überlegenheit der katholischen Ethik, von der in der alten Kirche allein aufrecht erhaltenen, lebendigen Verbindung des Menschen mit der übersinnlichen Welt aus. Die lutheranische und mehr noch die kalvinische Rechtfertigungslehre nannte er nicht nur von der Schrift verurteilt, hohl und verkehrt, sondern auch tief unsittlich.¹⁾ Das Gewissen, die moralische Ehrlichkeit, der völlige Gehorsam, das seien die Grundlagen christlichen Glaubens und Handelns. Heroische Selbstaufopferung, Verzicht auf die Welt, Heiligung, wie die römische Kirche und ihre Theologie sie ausbilde, vermisse er leider nicht nur an sich selbst, sondern auch bei englischer Frömmigkeit und Tugendübung. Selbst in seinen mathematischen Vorlesungen sprach er so häufig und so laut über religiöse Fragen, daß einer seiner Freunde Wards Absetzung vom Lehramt in Balliol beantragte und durchsetzte. Das sei eine durchaus berechtigte Maßregel, tröstete Ward seine Vorgesetzten, blieb mit ihnen befreundet und schied aus Balliol. Im Streit über die 39 Artikel und Trakt 90 urteilte er anders als Newman. Die Artikel, schrieb er, duldeten zwar eine katholische, strebten jedoch nach einer protestantischen Auslegung. Gleichviel wie ihre Logik beschaffen sei, ihre Rhetorik sei protestantisch. Seine zunehmende, bedingungslose Verteidigung Roms auf weltlichem, kirchenpolitischem Gebiete erinnerte mehr und mehr an die Taktik de Maisires: „tant pis pour les faits.“ Vergeblich aber unaufhörlich drängte er Newman voran und begehrte kategorische, logische Schlußfolgerungen. Ward fand ihn zu bedächtig, zu vorsichtig, und wollte doch seiner Autorität nicht entraten.²⁾ Durch Ward drang sich Newman die Einsicht von ernstern Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm selbst und Pusey auf.

Ward besaß für die anglikanische Kirche weder Pietät noch persönliche Anhänglichkeit. Er liebte und verehrte Pusey, aber

¹⁾ Church, „The Oxford Movement“, 292—293.

²⁾ Ebenb. 315. 317. W. Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“, p. 203. 207.

er sagte sich „amicus Plato, sed magis amica veritas“ und griff in einer Streitschrift die Reformatoren aufs heftigste an.¹⁾ Im Jahre 1842 stellte Pusey infolge dieses Ausfalles seinem Freunde Newman die bündige Frage, ob er durchaus mit Ward einverstanden sei. Newman antwortete: „Was mein völliges Zusammengehen mit Ward betrifft, so kenne ich die Schranken meiner eigenen Meinungen nicht. Wenn Ward sagt, dieses oder jenes sei eine Entwicklung dessen, was ich aussprach, so kann ich weder ja noch nein sagen. Es ist plausibel; es kann wahr sein. Selbstverständlich verstärkt die Tatsache, daß die römische Kirche sich so entwickelt und erhalten hat, das Gewicht dieser Plausibilität. Ich vermag nicht zu behaupten, daß sie richtig sei. Aber ich vermag sie mir auch nicht mit der scharfsichtigen Urteilsfähigkeit, die manche Leute besitzen, anzueignen. Es ist mir unangenehm und zuwider, über das hinaus, was ich billigerweise annehmen kann, gezwungen zu werden.“²⁾

Bereits Ende 1841 hatte er sich dahin geäußert, Pusey sei sich der Unterscheidungen zwischen ihnen nicht bewußt und wolle sie nicht sehen; er fange aber doch an, zu verstehen, daß sie nicht in bezug auf die Lehre, sondern in bezug auf das Historische verschieden dächten; er fürchte, Puseys geschichtliche Anschauungen von der Reformation seien sein stärkstes Bollwerk gegen Rom, und das sei kein beruhigender Gedanke.³⁾

Schon vor Veröffentlichung des Trakts 90 hatte Newman die Notwendigkeit erwogen, seinen Posten als Kanzelredner von St. Mary, Oxford, aufzugeben. Seit 1840 übernahm dort ein Pfarrverweser die meisten seiner Verpflichtungen, während Newman selbst den größten Teil des Jahres in Littlemore verbrachte.

Im Sommer 1841 arbeitete er dort an seiner Übersetzung des heiligen Athanasius mit dem festen Vorfaß, sich aller weiteren

1) W. Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“, p. 207. 208. 209. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 222 u. ff.

2) W. Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“, p. 209.

3) „Letters and Correspondence“, II, 351—352. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, p. 8.

Kontroversen zu enthalten. Die Ruhe, die er suchte, sollte er nicht finden. Vielmehr trafen ihn dort die Schläge, die ihn, wie er sagt, „brachen.“

Zuerst erschien ihm das Gespenst von 1839 zum zweiten Male, als, in der Geschichte der Arianer, dasselbe Phänomen wie in jener der Monophysiten wiederkehrte. Die reinen Arianer waren die Protestanten, die Semi-Arianer die Anglikaner. Rom hatte nicht gewechselt. Das Argument, das ihm 1832 entgangen war, drang sich ihm jetzt von neuem und mit verstärkter Macht auf und machte ihn „elend.“

Noch im Oktober 1841 hatte Newman den Vorschlag, einen jungen Konvertiten von der römischen Kirche zur anglikanischen zurückzuführen, mit den Worten erwidert, die Doktrin und der Einfluß des Trakts würden ebenso mächtig für Rom in die Waagschale fallen, wenn der anglikanische Episkopat sie ablehne, als sie für den Anglikanismus sich mächtig erweisen würden, wenn seine Bischöfe sie annähmen. Im gegenteiligen Falle prophezeie er schweren Herzens nicht einige, sondern viele Übertritte.¹⁾

Da verweigerte in jenem Herbst der Bischof von Winchester gegen Puseys und Kebles Bitten und Vorstellungen einem jungen Kleriker, P. Young, die Weihen, weil er die Lehre von der Eucharistie im katholischen Sinne auslegte. Keble erwog daraufhin den Rücktritt von seiner Pfründe, und der Erzbischof-Primas von Canterbury weigerte sich, vermittelnd einzugreifen.²⁾

Jetzt verurteilten auch andre Bischöfe mit größerer oder geringerer Strenge die traktarianische Bewegung und warnten Klerus und Laien vor derselben. Noch vierzig Jahre später äußerte Pusey im Hinblick auf diese Vorgänge, alles wäre anders gekommen, wenn die Bischöfe ihn und seine Gesinnungsgenossen verstanden hätten. Er ging nach Littlemore und dort sagte ihm Newman: „O Pusey, wir stützten uns auf die Bischöfe und diese sind unter uns zusammengebrochen.“ „Es war zu spät,

¹⁾ „Apologia“, p. 140.

²⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 230—235.

etwas zu sagen“, fügt Pusey hinzu, „Newman stand bereits im Begriffe, uns zu verlassen. Ich aber dachte bei mir selbst: wenigstens stützte ich mich nie auf die Bischöfe; ich stützte mich auf die Kirche von England.“¹⁾ Er theilte übrigens Newmans Überzeugung von der Verderblichkeit der vom Episkopat eingeschlagenen Wege und warnte in den eindringlichsten Briefen an den Erzbischof von Canterbury vor den Folgen eines solchen Vorgehens. Es gelang ihm wenigstens, Reble von entscheidenden Schritten abzuhalten.

Da fiel der dritte und für Newman entscheidende Schlag. Herr v. Bunsen erschien im Auftrage seines Königs Friedrich Wilhelms IV. im Sommer 1841 in England, um die kirchlichen Behörden und die Regierung für die Errichtung eines anglo-preussischen Bistums in Jerusalem zu gewinnen. Der künftige Bischof sollte sowohl Mitglieder der englischen Kirche als deutsche Protestanten, dazu alle diejenigen, die gewillt waren, seine Jurisdiktion anzunehmen, unter seine Obhut nehmen. Überdies sollte er freundliche Beziehungen zur orthodoxen Kirche unterhalten und Bekehrungen unter den Juden fördern. Am 5. Oktober 1841 wurde eine Parlamentsakte zum Zweck der Ausführung des Projektes durchgebracht. Man kam überein, daß die britische und die preussische Krone abwechselnd den Bischof ernennen, Preußen die Hälfte, englische Förderer des Unternehmens die andre Hälfte seines Gehaltes bestreiten sollten und der Bischof solchen Deutschen, welche die 39 Artikel und die Augsburger Konfession unterschrieben, die Weihen erteile. Die öffentliche Meinung in England spaltete sich. Den Puritanern war die Herabsetzung des bischöflichen Amtes, die in der geforderten Mitwirkung mit einer nicht-bischöflichen Gemeinschaft lag, willkommen. Die Latitudinärer freuten sich der vermehrten Gleichgültigkeit in Glaubenssachen, die durch die künstliche Verbindung zwischen Lutheranern und Mitgliedern der anglikanischen Kirche bevorstand. Einige Bischöfe stimmten der

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 237 u. ff. 244. 245.

Errichtung des Bistums bei Pusey selbst überjah anfangs, welche Grundsätze auf dem Spiel standen, und trat erst später zu den Gegnern über.¹⁾ Newman glaubte sich zu entsinnen, daß Bunjen bereits 1833 zu Rom von einem derartigen Projekt gesprochen hatte. Jetzt, im Juli 1841, sprach Newman sich öffentlich darüber aus: „Wenn wir unsere Gedanken nach Osten wenden, finden wir, statt uns zu erinnern, daß es dort christliche Kirchen gibt, wie wir vielmehr den Russen die Sorge um die Griechen, den Franzosen jene um die Römisch-Katholischen überlassen, während wir uns damit zufrieden geben, eine protestantische Kirche in Jerusalem zu errichten und den Juden zum Wiederaufbau des Tempels zu verhelfen, oder die erlauchtesten Beschützer von Nestorianern, Monophysiten und aller sonstigen Häretiker, die wir finden können, zu werden, oder auch ein Bündnis mit den Muselmännern gegen Griechen und Lateiner zugleich einzugehen.“²⁾

Einem jüngern Freunde, dem später so berühmt gewordenen Juristen Mr. Hope, in seinen katholischen Tagen besser unter dem Namen Hope = Scott bekannt, schrieb er, zum ersten Male die Möglichkeit einer neuen Protestantisierung der anglikanischen Kirche ins Auge fassend, wenn dies geschehen sollte, so werde er es als seine Pflicht erkennen, diese Kirche zu verlassen. Gegen Keble äußerte er etwas später, er mißtraue Bunjen grenzenlos und habe sich entschlossen, dem Bischof von Oxford einen Protest zu übersenden, den er veröffentlichen werde. Der Wortlaut dieses Protestes war der folgende:

„Da der Anspruch der Kirche von England auf die Treue der katholischen Gläubigen einzig auf der Gültigkeit ihres eigenen Anspruches, ein Zweig der katholischen Kirche zu sein beruht und da die Anerkennung der Häresie, ob direkt oder indirekt, ein weitreichender Schritt ist, diesen Anspruch in bezug auf jede religiöse Körperschaft zu zerstören:

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 249.

²⁾ „Apologia“, p. 142. „Letters and Correspondence“, II, 353. 556. 558.

Da die Aufnahme von Anhängern der Häreſie in die Ge-
meinſchaft der Kirche ohne formellen Verzicht auf ihre Irrungen
ein weitreichender Schritt iſt, dieſe ſelbſt anzuerkennen:

Da Luthertum und Calvinismus Häreſien ſind, die der
Schrift widerſprechen, vor 300 Jahren auftauchten und vom
Oſten ſowohl als vom Weſten verurteilt worden ſind:

Da berichtet wird, daß der ſehr ehrwürdige Primas und
andre hohe Obrigkeiten unſrer Kirche einen Biſchof in der Ab-
ſicht geweiht haben, die geiſtliche Jurisdiktion über proteſtan-
tiſche, das iſt lutheraniſche und kalviniſche Gemeinden, im Orient
auszuüben, gleichzeitig nicht in Ausnahmefällen und zufällig,
ſondern wie grundſächlich und allgemein, auf jeden Widerruf
des Irrtums von ſeiten ſolcher Gemeinden, auf jede Verſöhnung
mit der Kirche von ſeiten des vorſthenden Biſchofs verzichtend,
und auf dieſe Weiſe die von ſolchen Gemeinden feſtgehaltenen
Lehren ſo zu ſagen förmlich anerkennend:

Und da die Diözeſen in England durch eine ſo enge Ge-
meinſchaft miteinander verbunden ſind, daß, was durch die
Autorität in einer derſelben geſchieht, unmittelbar die übrigen
berührt:

Auf dieſe Gründe hin erkläre ich, ein Prieſter der engliſchen
Kirche und Vikar von St. Mary, Oxford, zur Entlaſtung
meines Gewiſſens, daß ich gegen die oben genannte Maßregel
feierlich proteſtiere und dieſelbe, weil unſere Kirche aus ihrer
gegenwärtigen Stellung verdrängend und auf ihre Deſorgani-
ſation ſich richtend, nicht anerkenne.

November 11, 1841.

John Henry Newman.

Es bedarf, um dieſes Vorgehen Newmans richtig zu wür-
digen, kaum eines nochmaligen Rückblickes auf die Ereigniſſe
der letzten Jahre. Seine ganze Stellung innerhalb ſeiner Kirche
nöthigte ihn zur Haltung, die er jetzt einnahm.

Während die Biſchöfe ihn wegen ſeiner Annäherung an katho-
liſche Lehren maßregelten, die er, mit Recht oder Unrecht, in
den anglikaniſchen Formularen begründet fand, verbanden dieſe
Biſchöfe ſich ſelbſt ſtilſchweigend oder ausdrücklich mit deutſchen

Protestanten und orientalischen Häretikern. Der neue Bischof von Jerusalem zählte keinen einzigen Anglikaner zu seiner Herde. Bunsen wählte, im Einverständnis mit seinem Monarchen, ein fernes Land zum Versuchsfeld für das Experiment der Wiedereinführung des Episkopates, das in Deutschland nicht durchführbar gewesen wäre. Mißlang dieses Experiment, so blieb die Niederlage harmlos in ihren Folgen für seinen Urheber; gelang es, so faßte der Protestantismus Fuß im Osten. Zu einem solchen Experiment gab sich die anglikanische Kirche her.¹⁾

Nichts ist charakteristischer zur Beurteilung dieses subtilen, rastlos forschenden, in die Tiefe dringenden Geistes, als sein Verhalten während der nächsten Jahre. Er überließ es andern, den vorschnellen Schluß zu ziehen, er sei schon der Meinung, Rom besinde sich im Recht, weil England Unrecht habe.²⁾ In voller Übereinstimmung mit den auf seinen besonderen Wunsch veröffentlichten brieflichen Mitteilungen aus jenen Tagen konnte er in der „Apologia“ bezeugen, er sei seit Ende des Jahres 1841 in bezug auf seine Zugehörigkeit zur anglikanischen Kirche „auf dem Sterbebette“ gewesen; ein Sterbebett aber habe kaum eine Geschichte, und diese sei überdies peinlich zu erzählen, besonders weichen, mitfühlenden Herzen und mit dem begleitenden Umstand, daß man den Kranken nicht in Ruhe sterben ließ.³⁾

Die Last der Kontroverse fiel von Newman ab auf andre Schultern. Pusey, der unter Bunsens Einfluß anfangs, wie gesagt, seinen Plänen beigestimmt, jedoch nach reiflicher Erwägung Newmans Protest gebilligt hatte, und ebenso der gleichdenkende Keble, wurden beide in neue Streitigkeiten mit den Häuptern der Universität verwickelt.⁴⁾

Kebles Professur der Poetik ging nämlich zu Ende und

¹⁾ „Apologia“, p. 141. R. Ornsby, „Memoirs of J. R. Hope-Scott“. Vol. I, p. 292—327, Vol. II, p. 1—16 geben den ganzen Verlauf der Angelegenheit.

²⁾ „Apologia“, p. 155.

³⁾ Ebd. p. 147.

⁴⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 256.

dem vorgeschlagenen Nachfolger, einem Traktarianer, wurde seiner Ansichten wegen die Ernennung verweigert.

Im Laufe der Verhandlungen griff der zu Oxford gebildete, kurz vorher zum ersten Male ins Parlament gewählte Gladstone ein. Er sympathisierte mit den Traktarianern und hatte 1839 sein Buch über „den Staat in seinen Beziehungen zur Kirche“ veröffentlicht,¹⁾ worin er die Verbreitung religiöser Wahrheit für die erste Pflicht der Regierung erklärte. Das Buch wurde nicht weniger seines Inhalts wegen wie durch Macaulays Kritik desselben berühmt. Newman nannte es doktrinär, aber geeignet, Gutes zu stiften. Der Verfasser meine es ernst, aber er sei zu selbstvertrauend und erscheine wenig liebenswürdig. In der Frage des Bistums zu Jerusalem stand Gladstone völlig auf Newmans Seite. In der Angelegenheit der Oxforder Professur riet er zu einem Kompromiß: „Ich bin nicht Gladstones Meinung“, schrieb Newman an Keble, „glaube jedoch, daß er hofft, die katholischen Anschauungen würden nach und nach die Oberhand gewinnen, wenn ein Zusammenstoß vermieden würde. Sie dürfen nicht vergessen, daß seine Absicht auf die Religionisierung des Staates gerichtet ist. Er meint, selbst eine tatsächlich vorhandene Meinungsverschiedenheit innerhalb der Kirche sei bis zu einem gewissen Punkte dem nicht hinderlich.“²⁾ Infolge des feindseligen Auftretens verschiedener Bischöfe und der Vorgänge zu Oxford fand sich Pusey veranlaßt, in einem Briefe an den Erzbischof von Canterbury seine Partei zu verteidigen.³⁾ Noch stand er in innigen Beziehungen zu Newman; er blieb aber unerschütterlich bei der Überzeugung, daß keine gegenteilige Maßregel des anglikanischen Episkopates die Katholizität der angli-

¹⁾ „Letters and Correspondence“. II, 277. 279. 321. 384. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 257. W. E. Gladstone, „The State in its Relations with the Church“. Macaulay, „Essays“, Gladstone on Church and State, II, p. 477. Edition 1858.

²⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, p. 257. „Letters and Correspondence“, II, 384.

³⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 275 u. ff.

faniſchen Lehre zu erſchüttern vermöge.¹⁾ Da wurde er 1843 nach einer Predigt über die Euchariftie wegen irriger Lehre verurteilt und zeitweilig ſuſpendiert. Er proteſtierte zwar und veröffentlichte den Text ſeiner Predigt, unterwarf ſich aber und dachte weder damals noch ſpäter jemals daran, ſich von ſeiner kirchlichen Gemeinſchaft zu trennen.²⁾ Newman dagegen erwog mit ſchmerzlicher Bangigkeit die Ausföhrung des längſt ins Auge gefaßten Entſchluffes, St. Mary, Oxford, aufzugeben.

Die Menſchen föhren fort, ihn zu peinigen. Vergebens begehrt er, gleich verwundeten Tieren, in eine Höhle flüchten zu können, um dort zu ſterben. Man ließ ihn nicht in Frieden. Eines Tags fand er Haus und Garten in Littlemore von Studenten beſetzt, die alles in Augenschein nahmen, um ſich zu überzeugen, wie es dort zugehe. Ungeladen kamen junge Theologen und hielten ebenfalls Umſchau. Die althergebrachte Formel, eines Engländer's Haus ſei ſeine Burg, ſchützte Littlemore nicht. Der Newman ſtets perſönlich ſo wohlgeſinnte Biſchof von Oxford wurde dazu gedrängt, ihn zu einer Erklärung darüber zu veranlaſſen, ob er mit ſeinen Geſinnungsgeſen zu Littlemore in klöſterlicher Gemeinſchaft nach dem Vorbilde römischer Orden lebe? Im gleichen, durchaus freunſchaftlichen und ehrerbietigen Tone, aber doch ohne ſeine tiefe Kränkung zu verbergen, ſtellte Newman ſeinem Oberhirten die Frage, was er denn getan habe, um die Welt zu berechtigen, Rechenschaft über ſeine intimen und privaten Angelegenheiten von ihm allein zu fordern? Er und ſeine Freunde beſchränkten ſich darauf, in abgeſchiedener Stille ihrem Leben einen ſtrengeren religiöſen Inhalt zu geben. Seit ſeinem dreizehnten Jahr hege er dieſen Wuñſch: von der Errichtung eines Kloſters oder römischen Gebräuchen ſei dabei nicht die Rede. Er ſuche vielmehr durch den Aufenthalt in Littlemore jeden Anlaß zur Aufregung der Gemüter zu vermeiden.³⁾ Nach wie vor

¹⁾ „Apologia“, p. 62.

²⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, p. 306 u. ff. Church, „The Oxford Movement“, 284—291.

³⁾ „Apologia“, p. 174. 176. T. Mozley „Reminiscences“, II, 210—215.

bemühte er sich, Übertritte zu verhindern. Der Schwester, Mrs. Mozley, die sein Vertrauen besaß, schrieb er, sie möge solchen Gerüchten keinen Glauben schenken, niemand werde gehen.¹⁾ Für künftige Zeiten könne er, wenn der gegenwärtige Zustand andauere, allerdings keine Verantwortung übernehmen; von einem Mann, der wegen eines vereinzeltten Schrittes von Bischöfen seine Kirche verlassen würde, könne er aber nicht hoch denken. Noch am 1. September 1843 schrieb er an Keble, dem Vertrauten seiner Seele in jenen Tagen,²⁾ und wieder an die Schwester, wenn sie es für gut und richtig fänden, wolle er St. Mary behalten. Wenige Tage vorher hatte aber die Nachricht von Lockharts Übertritt ihn erreicht und aufs tiefste erschüttert, ja krank gemacht. Er hielt sich nicht für den Schritt verantwortlich, aber er bekannte gegen Keble, er könne sich nicht mehr erhobenen Hauptes zeigen, solange er jetzt St. Mary behalte: „Die Wahrheit ist, ich bin kein so guter Sohn der englischen Kirche mehr, um mich im Gewissen berechtigt zu glauben, ein Amt in ihr zu bekleiden. Ich liebe die römische Kirche zu sehr.“³⁾

Am 18. September reichte er sein Entlassungsgesuch ein; am 25. September kam Pusey nach Littlemore. Es war der siebente Jahrestag der Einweihung der dortigen Kapelle, in der Newmans Mutter, die jenen Tag mitgefeiert hatte, jetzt begraben lag. Wie immer war der Gottesdienst höchst einfach und von Musik begleitet. Einige Blumen schmückten das Innere. „Als Newman die Kanzel bestieg, verbreitete sich wie ein feierliches Schweigen. Jedermann fühlte, es würden allen unvergeßliche Worte gesprochen werden. Und die „Trennung der Freunde“ ist denn auch wohl die pathetischste aller Predigten dieses größten Meisters des religiösen Pathos: es ist der letzte, herzbrechende Ausdruck des inneren Jammers, den ein Mann von so außerordentlicher

¹⁾ „Letters and Correspondence“, II, 364 (to Anne Mozley). II, 376 (to Revd. W. Church).

²⁾ H. P. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 371.

³⁾ „Letters and Correspondence“, II, 419. 421. 422. 423. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 372—373.

Gefühlsfähigkeit in dem Augenblicke empfinden mußte, da er sich zwischen einen Ruf, den er für den Ruf der Pflicht hielt, und die Zuneigung und Liebe hochdenkender, hingebender Freunde gestellt sah. Es war der Auffschrei, der die Welt davon in Kenntnis setzte, daß ein Werk geistlicher und religiöser Wiedergeburt, dem nichts ähnliches in Europa seit mindestens 300 Jahren an die Seite gesetzt zu werden vermag, im Geiste wenigstens seines hauptsächlichsten Urhebers mit einer Niederlage abschloß.“¹⁾ Liddon, der anglikanische Geistliche, der diese Worte schreibt, fügt hinzu, daß fast alle diese anwesenden Freunde in Tränen ausgebrochen seien, als Newman die Abschiedsworte, die letzten, die er von der Kanzel der Kirche von England herab sprach, an sie richtete:

„O, meine Mutter, wie geschieht es, daß so viel Gutes über Dich ausgegossen ist und daß Du es nicht bewahren kannst, daß Du Kinder gebierst und sie nicht Dein zu nennen wagst? Warum gebriest es Dir an Geschick, ihre Dienste auszunützen, warum an Herz, um ihrer Liebe Dich zu freuen? Woher kommt es, daß, was nur immer großmütig in der Absicht und tief und zärtlich in der Hingebung ist, Deine Blüten und Deine Verheißungen, Dir vom Busen fallen und in Deinen Armen keine Heimstätte finden? Wer hat Dich mit dem Schicksal beladen, „nichts Lebendiges zu tragen und nicht zu säugen“, Deinem eigenen Fleisch fremd zu bleiben und Dein Auge gegen Deine Kleinen zu verhärten? Deine eigene Nachkommenschaft, die Frucht Deiner Eingeweide, die Dich liebt und die für Dich arbeiten und schaffen möchte, sie ist es, auf die Du mit Furcht blickst, wie auf eine schlimme Vorbedeutung, die Du verabscheust wie ein Ärgernis, die Du im besten Falle duldest, als habe sie nur ein Anrecht auf Deine Langmut, Deine Selbstbeherrschung, Deine Wachsamkeit, und der Du Dich leichten Sinnes entledigst, sobald es sein kann. Du verurteilst sie dazu, „den ganzen Tag hindurch zu feiern“, als der Bedingung Deiner Geduld mit ihr; oder Du heißest sie dahin gehen, wo sie willkommener sein wird; oder Du

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 374—375.

verkauft sie ohne Entgelt dem vorüberziehenden Fremden. Und was soll endlich aus Dir werden?"¹⁾

Wissen die Bischöfe, welche treue, dem Dienst des Herrn in seiner Kirche geweihte Herzen sie brechen, klagte Pusey. Er hielt die alten freundschaftlichen Beziehungen zu Newman aufrecht, aber es gelang nicht mehr, diesen zur Teilnahme an den Meinungsverschiedenheiten und Streitfragen, die Oxford spalteten, zu bewegen.²⁾ Besser verstand Keble, was in der Seele seines Freundes vorging. Kebles Leben hinterläßt durchaus den Eindruck, der durch bestimmte katholische, auch von der Kirche als solche anerkannte Heilige, vor allem durch die Mystiker erweckt wird. Mit der Ausnahme, daß Keble, ebenso wie der früh verwitwete Pusey, verheiratet war, jedoch kinderlos blieb, war sein Dasein ganz weltabgeschlossen in Gott versenkt. Er opferte sich lautlos der Kirche und den Pflichten seines Amtes. Den einzigen Ruf zur bischöflichen Würde, der an ihn erging, lehnte er ab, weil er es geboten fand, seinem Vater, der neunzigjährig wurde, sich zu widmen. So blieb Keble dreißig Jahre lang, bis 1866, wo er starb, der Seelsorger einer Landpfarre. Die meisten seiner zahlreichen theologischen Schriften erschienen erst nach seinem Tode. Gegen seine Neigung willigte er in die Veröffentlichung seines „Christian Year“, das einige hundert Auflagen erlebte und kaum durch den Erfolg von Bunyans „Pilgrims Progress“ übertroffen worden ist, obwohl die Form weder fehlerlos noch stets anziehend genannt werden kann. Aber er teilte mit Newman die poetische Empfindung und nannte Wordsworth „divinae veritatis antistes“. Mit Newman beteiligte er sich an der „Lyra Apostolica“; mit ihm hielt er für gewiß, daß die tiefsten Gründe religiöser Überzeugung in der Seele, im Gewissen wurzeln. In diesem Sinn eignete auch er sich den Ausspruch Bischof Butlers an, „Wahrscheinlichkeit — nicht Demonstration — sei die Führerin des Lebens“. Die oft wiederholte Äußerung des Freundes, „religiöse

¹⁾ J. H. Newman, „The parting of friends“.

²⁾ W. Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“, p. 311.
Wienerhaffett, Kardinal Newman.

Wahrheit werde nicht durch Vernunftschlüsse, sondern durch innere Wahrnehmung erreicht, und diese sei nur disziplinierten, geschulten und ausgebildeten Geistern erschlossen“, war Keble aus der Seele gesprochen.¹⁾ Dieser Mann, der ein härteres Gewand trug und härter als Newman sein Fleisch züchtigte,²⁾ kannte gegen andre nur Nachsicht. Bis zuletzt, wie Pusey, ein Diener und Ausleger der anglikanischen Lehre im strengsten katholischen Sinne, und deshalb beständigen Verdächtigungen und Angriffen ausgesetzt, blieb er nichtsdestoweniger nüchtern, ruhig und durch seine Beweisgründe vom endlichen Sieg seiner Sache überzeugt, niemals zweifelnd, „daß der Sieg vollständig, allgemein, ewig sein werde“. Ihn wählte Pusey zum geistlichen Führer, nannte ihn Vater und blickte stets zu ihm wie zu einem heiligmäßigen Vorbilde auf. Sein in Gott versenktes Leben äußerte sich einst, am Sterbebett eines Freundes und in den Worten, das Hinscheiden desselben habe ihn mit der Zuversicht erfüllt, der Übergang von der Erde zum Paradiese werde wie der „von einem Zimmer zum andern“ sein!³⁾ Keble war derjenige, dem Newman vertraute; auch nachdem dieser katholisch geworden war, lockerten sich ihre Beziehungen nur zeitweilig. Newmans Zeugnis von Keble, nach dessen Hinscheiden, spricht laut genug von der Verehrung, die alle Meinungsverschiedenheiten, alle inneren Trennungen überbrückte.⁴⁾ Er erinnerte ihn an seinen Liebling, den heiligen Philippus Neri. In den schmerzlichsten Tagen, 1844, da Newmans Übertritt bevorstand, schrieb ihm Keble, er wisse nicht, was die Pflicht ihm, Newman, gebieten werde, aber nichts, was geschehen könne, werde ihn vom Freunde trennen oder sein Vertrauen vermindern.⁵⁾

Newman lebte jetzt als Laie zu Littlemore, besuchte den anglikanischen Gottesdienst und dachte merkwürdiger Weise daran, seine

¹⁾ „Letters and Correspondence“, II, 409, 8. März 1843.

²⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, III, 96—101. „Letters and Correspondence“, II, 439.

³⁾ „John Keble, „Occasional Papers and Reviews“, Newmans Letters to the Editor, 1877.

⁴⁾ „Letters and Correspondence“, II, 439. 474. 475.

⁵⁾ Ebend. II, 433.

Kenntnisse in der Mathematik als Ingenieur auszunützen. Die Hoffnung, es könne noch gelingen, ihn dem Bekenntnis der anglikanischen Kirche zu erhalten, unterstützte er nicht mehr. Dem Bischof von Oxford gegenüber äußerte er, wenn er gesagt habe, die Doktrinen der Trakts würden die Kirche wieder aufbauen und das Parteiwesen in derselben zerstören, so sei das unter der Voraussetzung geschehen, man werde sie gebrauchen, nicht aber sie denunzieren. Wenn die ganze Welt darin übereinstimme, einem Mann zu sagen, für ihn sei nichts mehr in der Kirche zu tun, so werde er am Ende zum Schluß kommen, daß dem wirklich so sei. Von Driel schied er noch nicht. So unwahrscheinlich es sein mochte, es blieb immerhin noch möglich, daß seine Zweifel an der Berechtigung des Anglikanismus, ein Zweig der katholischen Kirche zu sein, noch eine Lösung zu dessen Gunsten finden konnte. Die Bitterkeit von Newmans Prüfung wurde noch dadurch vermehrt, daß unter denjenigen, die sich ihm angeschlossen hatten, einer, und zwar der begabteste, geistreichste und originellste derselben, W. G. Ward, sich in Herausforderungen und Übertreibungen gefiel, deren paradoxe und absichtliche Exzentrizität nachteilig und beleidigend zugleich wirkte.

Ward empfand das Bedürfnis, sich persönlich mit der Oxford-Bewegung auseinanderzusetzen, und im Sommer 1844 erschien sein Buch „Das Ideal einer christlichen Kirche, im Vergleich zur gegenwärtigen Praxis betrachtet.“¹⁾ Des Verfassers geistvoller, philosophisch geschulter Sohn, Wilfrid Ward, ein Schriftsteller von hervorragender Bedeutung und seines Vaters Biograph, hat das 600 Seiten umfassende Werk desselben einer eingehenden Prüfung unterzogen. Ward verlangt in demselben die Absage seiner Kirche an den Protestantismus. Der augenscheinlich von ihr gefaßte Vorschlag, ihre Katholisierung deswegen nicht konsequent zu Ende zu führen, weil sie dadurch papistisch werden könne, sei nicht haltbar. Entweder ist das Papsttum falsch und

¹⁾ W. G. Ward, „The Ideal of a Christian Church, considered in comparison with the existing Practice“, 1844.

unwahr, dann wird die katholische Reformation vor demselben Halt machen. Oder das Papsttum ist die richtige Lösung, dann wird es sich als ein andres erweisen, als seine bisherigen Gegner es beurteilen.

Die erste Pflicht der „High-Church“ oder traktarianischen Partei ist Herstellung eines wahrhaft christlichen, asketischen Ideals. Die diesem eigene, ursprüngliche Übung von Werken der Frömmigkeit muß wieder aufgenommen werden, ohne daß es notwendig ist, deshalb auch ausländische, dem Engländer widerstrebende Gebräuche einzuführen. Wohl aber müssen die Grundsätze des Glaubens und des Gehorsams in der englischen Kirche wieder praktisch befolgt, der lutheranische Geist der Selbstrechtfertigung und Passivität muß aufgegeben werden. An seine Stelle muß die Verwirklichung der katholischen Lehren, die das Prayer-Book voraussetzt, treten.¹⁾

Das war im wesentlichen die praktische Forderung des Buchs.

Sein philosophischer Teil verarbeitete Wards schon früher ausgesprochene Ideen zu einem System, das den späteren Agnostizismus vorhersehend, sich vornehmlich gegen John Stuart Mill, Auguste Comte und die Positivisten richtete. W. G. Ward lehnt die Möglichkeit einer Widerlegung des Atheismus und aller ihm verwandten Meinungen auf bloß intellektuellem Wege ab. Die Gewißheit irgend einer religiösen Wahrheit, ja nicht einmal das Dasein Gottes selbst, sei auf solche Weise genügend erweisbar. Schon die intellektuellen Schwierigkeiten, die das Vorhandensein des Übels auf der Welt erzeuge, sodann die Beschränkungen unserer Beobachtung auf die endlichen Phänomene der Schöpfung, die anscheinende Unfähigkeit unsres Intellekts, mit übersinnlichen Realitäten sich zu befassen, und andre, ähnliche Gründe verhindern uns, genügend stichhaltige Beweise für die Wahrheit der natürlichen wie der geoffenbarten Religion erbringen zu können. Ebenso muß insolgedessen das protestantische

¹⁾ W. Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“, 272. 248. 292.

Prinzip des privaten Urteils fehlschlagen. Damit ist aber keineswegs zugegeben, daß in bezug auf religiöse Wahrheit nur die Wahl zwischen Intellekt und Gefühl bleibe. Das hieße auf Vernunftgründe verzichten und vor dem Gegner die Waffen strecken. Die Quelle und der Urgrund der Religion ist weder der Geist allein noch die Empfindung allein: es ist das Gewissen. Religiöse und moralische Wahrheiten sind identisch. Religionen sind nach dem Wert dessen zu prüfen, was sie der sittlichen Vollendung gegenüber leisten. Daraus folgt nicht, daß man sie zerstören müsse, wenn sie diesem Ideal nicht gerecht werden. Es gilt vielmehr, sie zu reinigen und zu vervollkommen.

Die ideale Religion und ihre Hüterin und Ausspenderin, die ideale Kirche, ist diejenige, die die natürliche Güte nach dem Maßstabe der Heiligkeit am höchsten entwickelt. Diese Aufgabe erfüllt, insolge übernatürlicher Vermittlung, die katholische Kirche. Ihr Dogma wird als die unvollkommene Offenbarung von Wahrheiten, die weit über unsre Fassungs-gabe hinausreichen, die aber durch ihre Wirkungen erwiesen sind, angenommen, denn das Dogma fördert den innern Fortschritt und hat Heilige erzogen und hervorgebracht. Und Heilige sind schließlich zugleich die Zeugen und die Lehrer von Religion und Moral.

Das war im wesentlichen der Ausgangspunkt der Doktrin Wards. Durch die Art, wie er sie begründete, gelangte er, wie sein Sohn sagt, „zur Bewunderung Roms und zur Verabscheuung des englischen Systems“. Ward scheute aber, wie gesagt, weder vor Exzentrizitäten noch vor Paradoxien zurück. Dieser anglikanische Geistliche beschuldigte seine Kirche, weder Orthodoxie noch Moralität zu behüten und einzuschärfen; er nannte sie machtlos zur Erfüllung ihrer Pflichten, ganz besonders den Armen gegenüber, die sie völlig vernachlässige. Er forderte sie auf, sich nach dem Vorbilde Roms zu reformieren, weil, unerachtet der Verderbnis katholischer Länder, in Rom noch das Ideal moralischer Selbstdisziplin, das aller Religion zugrunde liegt, erhalten sei.

Die Aufnahme, die Wards Buch fand, war eine ebenso merkwürdige wie charakteristische. Mill sagt, er habe den Pujeyis-

muß stets freudig begrüßt und vorhergesagt, Gedanken würden mit Gedanken sympathisieren.¹⁾ Er schrieb an Comte, Ward stelle ihn als Denker viel höher wie De Maistre. Comte antwortete mit der Bitte, Ward seinen Dank dafür auszusprechen und erinnerte an seinen früheren ähnlichen Konflikt mit Abbé de Lamennais: „Je désirerais beaucoup que le fatal dilemme proposé par ce docteur (Ward) put se réaliser suffisamment, et que la grande lutte philosophique s'engagea désormais exclusivement, comme je l'ai demandé de mon côté depuis longtemps, entre le Catholicisme et le Positivisme, en éliminant d'un commun accord la métaphysique protestante ou déiste, dans ses innombrables nuances, Guizot, Cousin, Dupin, Thiers etc. etc.“ Gladstone kritisierte scharf Wards Methode und seine Schlußfolgerungen, verteidigte die englische Reformation und verlangte „vom Kind, das seine Mutter ins Gesicht schlage, diese doch wenigstens vorher zu hören.“²⁾

Am 14. Februar 1845 verhing die Oxford „Konvokation“ über W. G. Ward die Degradierung von den akademischen Ehren und Würden; sie verurteilte sein Buch und versuchte überdies, wenn auch vergebens, von allen Unterzeichnern der 39 Artikel künftig eine besondere Erklärung zu erhalten, nach der sie diese Artikel in dem Sinne anzunehmen sich verpflichteten, „in dem sie anfänglich gegeben und jetzt von der Universität vorgelegt wurden“. Wer bei der dritten Aufforderung die Erklärung nicht unterzeichnete, sollte, ob Laie oder Kleriker, von der Universität ausgeschlossen werden.³⁾

„Es war“, sagt u. a. Church, „der letzte Akt einer langen, wohlüberlegten Reihe von Maßregeln, und nur deshalb der letzte, weil es der Höhepunkt und der Klimax war, und weder die Uni-

¹⁾ W. Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“, 294. 302. 303.

²⁾ W. Gladstone on Wards, „Ideal“. „Quarterly Review“, Oktober 1844.

³⁾ Church, „The Oxford Movement“, 326. 327.

versität noch sonst jemand bereit sich fanden, ein solches Vorgehen länger zu ertragen.“¹⁾

Der Jünger, Ward, wurde getroffen; auf den Meister hatte man gezielt. Was die Gegner Newman's wirklich und vor allem bezweckten, war die Verurteilung des Trakts 90. Pusey war suspendiert, Newman hatte freiwillig darauf verzichtet, seine Stellung gegen die vereinten Angriffe von Orthodoxen und Liberalen noch ferner zu verteidigen. Das offizielle Oxford glaubte den Augenblick gekommen, den großen Schlag zu führen, der den Traktarianismus zu Boden werfen sollte. Es überschätzte sein Können.

Auf Seite der Geschlagenen standen nicht nur die Talente, Alles, was die Hochschule an begeisterten und einflußreichen jüngeren Männern herangezogen hatte, auch die jungen Liberalen, die, damals noch eine kleine Schar, dem künftigen Oxford die Richtung geben sollten, traten jetzt zu ihnen über,²⁾ obwohl, nach Newman's Zeugnis, der Liberalismus es war, der ihn aus Oxford verbannte.³⁾ Aber noch war die Bewegung mächtig genug über die Seelen, um sich selbst zu retten. Gladstone schrieb an Pusey, bitterer als er beklage niemand den Wechsel in Newman's Anschauungen; was aber gegen ihn sich vorbereite, zerreiße ihm das Herz, und seine Empörung, einen solchen Mann „schlimmer als einen Hund“ behandelt zu sehen, erscheine ihm eine unglaubliche Bosheit und wie die Frucht eines Verdammungsurteils Gottes über sie.⁴⁾ Von Driel aus erhob sich ein Protest gegen die geplante Verurteilung des Trakts 90, den hunderte, wenn nicht dem Wortlaut, so doch dem Geist nach unterschrieben. Dieser Protest verglich den Mann, der schweigend geduldet und sich, auf alle Vorzüge seiner Stellung verzichtend, in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, seine Größe,

¹⁾ Church, „The Oxford Movement“, 331. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 413—440.

²⁾ Church, „The Oxford Movement“, 337—341.

³⁾ „Apologia“, p. 214 u. Appendix, p. 292.

⁴⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 340.

seine Verdienste, seine Langmut, seine Unterwerfung, mit den Verdiensten und der Haltung seiner unverföhulichen Beleidiger. „Alle Empfindungen und alle Sympathien Newmans“, bezugte Pusey, „gehören unsrer Kirche. Für sie hat er wie kein andrer gewirkt, gekämpft, gelitten. Er soll verurteilt werden, während augenfällige Häresien ungehindert und unbemerkt bleiben.“¹⁾ Trakt 90 wurde nicht verurteilt. Was aber auch in Oxford geschah und alle dort entfesselten Stürme berührten Denjenigen, auf welchen, in Haß oder Liebe, so Vieler Augen sich richteten, nicht mehr wie das Toben des Meeres den dem sichern Hafen Zustuernden schreckt. Am 25. Februar 1845 schrieb Newman dem treuen Pusey: „Lieber Freund, verbergen Sie sich's nicht: insofern äußere Dinge in Betracht kommen, bin ich schon so weit, als wäre ich bereits fort. Es ist nur noch eine Frage der Zeit. Ich warte. Wenn es eine Täuschung ist, kann ich, trotz meiner Unwürdigkeit, auf Erleuchtung hoffen. Aber äußere Ursachen waren nie die Beweggründe meines Handelns, noch beeinflussten sie meine Gefühle.“²⁾

Newman hatte von Wards Buch erst nach seinem Erscheinen Kenntnis genommen. Über sein Urteil darüber befragt, gab er zur Antwort: „It wont do.“³⁾

Ward hatte die Enttäuschung vorausgesehen. Zu Oxfords Erheiterung, aber zum Ärgernis seiner Freunde hatte dieser begeisterte Anwalt eines asketischen religiösen Ideals kurz nach seiner Verurteilung geheiratet. Bald darauf und noch vor Newman trat er „jubelnden Herzens“ zur katholischen Kirche⁴⁾ über, in welcher er ein geistvoller, überzeugter und übertriebener Anwalt ihres Autoritätsprinzips blieb, zu dem sein philosophischer Gedankengang mit unerbittlicher Logik führte, das ihm praktisch notwendig war und das er dennoch mit einer geistigen Freiheit verteidigte, die sich nur ungenau einem Systeme einreihen läßt.

1) H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, p. 443.

2) Ebend. II, 448.

3) W. Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“. 295—296.

4) Ebend. 357. 365. 369.

„Eine unsichtbare Kirche“, pflegte er zu sagen, „wäre ein armseliger Antagonist gegen eine so sichtbare Welt!“¹⁾ Er wurde fröhlichen Sinnes katholisch und ultramontan.

Newmans Fall lag anders und Pusey behielt Recht. Sein Freund hing mit ganzer Seele an der Vergangenheit der anglikanischen Kirche. Nur die Überzeugung, daß nicht sie, sondern die römische Kirche die Kirche der Apostel sei, führte ihn nach Rom. Was andre anzog, der Heiligenkultus, die Marienverehrung, nennt er seine Crux in bezug auf den Katholizismus: „Ich sage es aufrichtig“, schrieb er 1864 in der „Apologia“, „auch jetzt vermag ich nicht völlig in dieselbe einzudringen. Ich hoffe meine Kirche darum nicht weniger zu lieben.“²⁾ Er korrespondierte darüber mit Dr. Russell, einem ihm bekannten katholischen irischen Priester, dem späteren Präsidenden des katholischen Seminars zu Maynooth, der in seiner milden Weise sich ihm nie aufdrang. Erst nachdem er sich überzeugt hatte, daß ihn der katholische Glaube „solus cum solo“ in allen Dingen zwischen dem Menschen und seinem Gotte ließ, überwand er seine Bedenken, aber nicht seinen Schmerz. „Keine Visionen der Hoffnung, keine Aktionspläne in einer andern, mir passenderen Sphäre liegen vor mir. Ich habe keine Sympathien mit römischen Katholiken; ich habe kaum jemals ihren Gottesdienst besucht; ich kenne sie nicht; was ich von ihnen höre, gefällt mir nicht“, schrieb er im November 1844: „Ich bin mir keiner begeisterten, keiner heroischen Regung, keiner Opferfreudigkeit bewußt. Nichts hilft, mich aufrecht zu halten.“³⁾ Von jenen Tagen behielt Lake, ein anglikanischer Gesinnungs-genosse, Ritualist und später Dean von Durham, den Eindruck, es habe Newman an Kaltblütigkeit und Entschlossenheit gefehlt, er sei „übersensitiv“ gewesen.⁴⁾

1) W. Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“, 147.

2) „Apologia“, p. 194 u. ff.

3) Ebd. p. 229.

4) W. Ch. Lake, „Memorials“, edited by his widow K. Lak, p. 136.

Der Gedanke, den Freunden „unberechenbaren Kummer“ zu verursachen, peinigte ihn bis zu Tränen. „Möge meines Bischofs Namen auf alle Zeit gesegnet bleiben“, schreibt er vom edlen Dr. Bagot, Bischof von Oxford.¹⁾

Am 3. Oktober verzichtete er auf seine Fellowship zu Oriel. Am 8. Oktober benachrichtigte er verschiedene seiner Freunde von der noch am selben Abend zu Littlemore erwarteten Ankunft des Passionisten, Pater Dominic, den er nur einmal flüchtig gesehen hatte und der, einst ein armer Bauernjunge aus den Apenninen und jetzt ein frommer, schlichter Priester, von Newman's Absichten nichts wußte. Dieser bat, in die eine Herde Christi aufgenommen zu werden. Das geschah nach einer im Gebete verbrachten Nacht am 10. Oktober 1845.²⁾

Im Februar 1846 erfolgte der Abschied von Littlemore: „Stellen Sie sich vor, wie vereinsamt ich bin. „Obliviscere populum tuum et domum patris tui“ klingt mir seit Stunden in den Ohren. Es ist, wie die Ausfahrt ins offene Meer.“ Am 23. Februar verabschiedete er sich von Oxford: 32 Jahre hindurch sollte er es nicht wieder betreten; nur seine Turmspitzen grüßte er zuweilen im Vorüberfahren.

„Die anglikanische Kirche“, so lautet ein berühmter Ausspruch Disraelis, Lord Beaconsfield, „taumelte — reeled — unter dem Austritte Newman's.“ „Newman“, schrieb das vornehmste Organ dieser Kirche, „The Guardian“, wenige Wochen nach seinem Tode, „Newman ist der Gründer der anglikanischen Kirche, so wie sie jetzt ist.“

Newman hatte die anglikanische Kirche vor die Alternative gestellt, entweder in der Richtung nach Rom zu gehen, oder dem Atheismus zu verfallen.³⁾ Der Anglikanismus war die Station auf der einen Hälfte des Weges, wie der Liberalismus auf der

¹⁾ „Apologia“, p. 51.

²⁾ R. Hutton, „Cardinal Newman“, p. 186—187.

³⁾ „Apologia“, p. 198.

andern. Newman's Voraussicht, viele würden den Anglikanismus mit dem liberalen Lager vertauschen, sollte sich vollauf bestätigen. Es kam ihm nicht unerwartet, daß mehrere derselben die Schwächung und endliche Vernichtung ihres Glaubens gerade auf die Theorie, nämlich die seinige, zurückführten,¹⁾ der andre seine Erweckung oder Befestigung zuschrieben. Es wurde ihm entgegnet, wenn er die historischen Beweise für das Christentum ungenügend oder doch nur genügend, einen Wahrscheinlichkeitsbeweis zu erbringen, nenne, und wenn er auf die Phänomene in der menschlichen Seele, auf ihre Glaubensfähigkeit sich berufe, so seien viele Menschen unfähig, diesen neuen Sinn in sich zu entdecken.²⁾

Huxley berief sich auf Newman's kühne Parallele zwischen den Dunkelheiten des biblischen Textes und den Einwänden gegen die Kirche und schloß: „Wenn Newman mit der einen Hand den Protestantismus zerstört hat, so hat er mit der andern den Romanismus vernichtet und das letzte Ergebnis seines doppelseitigen Anlaufes ist die Erschütterung des Christentums in seinen Grundfesten. Keiner, wie er, der Verfasser des Trakt 85, wußte klarer zu erkennen, daß dieses das unvermeidliche Ergebnis seiner Schlußfolgerungen sein müsse, wenn die Welt sich weigerte, römische Lehren und römische Wunder anzunehmen. Er glaubte, daß seine Argumentation entweder romwärts oder zu dem führe, was Geistliche „Unglauben“ heißen und was ich „Agnostizismus“ nenne. Ich glaube, daß seine Überzeugung völlig richtig war; aber während er die eine Alternative wählte, wählte ich die andre.“

Seiner ganzen Veranlagung nach konnte Newman sich nur damit bescheiden, daß er auf die Frage, was Glaube sei, eine Antwort gegeben habe, die, wenn auch unvollständig wie alle Äußerungen menschlicher Erkenntnis, ihm doch selbst eine Gewißheit gebracht hatte, die über die logische Macht menschlicher

¹⁾ „Apologia“, p. 204. 228. 230.

²⁾ J. A. Froude, „The Nemesis of Faith“. W. Ward, „W. G. Ward etc.“, p. 370, Chapt. IV. „The Oxford School and modern religious Thought“.

Folgerungen und Schlüsse hinaus und höher reichte. Er war katholisch geworden, nicht auf Grund isolierter Vernunftschlüsse, oder einzelner Punkte der Kontroverse, sondern weil selbst im Gebrauche dieser untergeordneten und vereinzelt Argumente ein großes, weitreichendes Prinzip ihn schützte und rechtfertigte. Dieses Prinzip schloß die Notwendigkeit anderer, a posteriori zu erbringender Wahrheitsbeweise nicht aus. Es machte ihn auf den möglichen Einwand von katholischer Seite gefaßt, er sei auf falschem Wege katholisch geworden.¹⁾ Es erklärt seine relative Gleichgültigkeit für die Geschichte der mittelalterlichen und der späteren Kirche wie für die Forschungen der kritischen Schule. Es verband ihn, den Kenner und Zünger des christlichen Altertums, mit der Gegenwart in der allermodernsten Form ihres wissenschaftlichen und philosophischen Gedankenganges: John Henry Newman schloß demselben sich nicht etwa an, sondern vielmehr ist er es gewesen, der das Prinzip der Entwicklung — *The Theory of Development* — zum Angelpunkte seiner theologischen Lehre und zur Grundidee seiner Religionsphilosophie und zwar Jahre vor dem Zeitpunkte machte, wo Darwin und Wallace den Begriff der biologischen Evolution in die Wissenschaft einführten.²⁾ Der Leser wird sich unschwer erinnern, daß Newmans erste Umrisse dieser seiner Lehre bis 1826 und auf die Studien über die Alexandrinische Schule zurückreichten.

Ihr Ausbau ist sein eigentliches Lebenswerk gewesen.

¹⁾ „Apologia“, p. 200.

²⁾ Leslie Stephen, „An Agnostics Apology“, 1893, p. 188.

Zweiter Teil.

I.

Newmans Theorie der Entwicklung.

In der „Apologia“ berichtet Newman über die Stadien, die sein Gedankengang in bezug auf die religiöse Entwicklungslehre durchlief. Ihre Anfänge reichen, wie gesagt, auf 1826 zurück. In den „Parochial Sermons“ beschäftigte ihn das Problem vom Wesen des Glaubens. Trakt 85, der 1838 erschien, gab den Inhalt von Newmans Vorlesungen über den Schriftbeweis für die Lehre der Kirche. Er erregte kein Aufsehen, obwohl u. a. Wilfrid Ward seine theologische Basis „ungleich wichtiger als die theologischen Subtilitäten des Trakt 90“ nennt. Seine Andeutungen über das Wesen des Glaubens, sagt Ward, über die für eine Offenbarung zulässigen Beweisgründe, über das Wesen und den Inhalt des geoffenbarten Glaubens selbst, sind, bewusst oder unbewußt, in den agnostischen Kontroversen des Tages immer wieder in der verschiedensten Weise benützt worden.¹⁾ In der zweiten Hälfte des Jahres 1844 entstand Newmans „Essay on Development“,²⁾ dessen Ursprünge der Verfasser auf eine Arbeit von 1836, „Home Thoughts abroad“ zurückführt. Das Problem selbst hat er nie wieder aus den Augen verloren, aber das Werk

¹⁾ W. Ward. „W. G. Ward and the Oxford Movement“, p. 370. 371.

²⁾ „Apologia“, p. 108. 111. 186. 196. 197. 228. 234.

blieb unvollendet. Nach seinem Übertritt nahm er es nicht wieder auf, wohl aber unterbreitete er es jetzt der Autorität, die jedoch antwortete, er habe es verfaßt, bevor er katholisch wurde und es werde in seiner ursprünglichen Form am nachhaltigsten wirken.¹⁾ Von da an ist der „Essay on Development“ ohne Abänderungen immer wieder in neuen Auflagen erschienen.

Erst 1870, mit dem „Essay in Aid of a Grammar of Assent“ sprach Newman sein letztes Wort, wie denn auch dieses Werk seine schriftstellerische Laufbahn ebenso abschloß wie die Predigt über „The Theory of Developments in Religious Doctrine“ 1843 auf der Kanzel von St. Mary, seine Wirksamkeit als akademischer Prediger zu Oxford abgeschlossen hatte.²⁾

Dieser denkwürdige Vortrag enthält die Stelle:³⁾ „Diese Gedankenwelt (des christlichen Glaubens) ist die Ausdehnung und das Ergebnis einiger, wie gelegentlich von galiläischen Fischern ausgesprochener Worte . . . Die Vernunft hat sich dem Glauben nicht nur unterworfen, sie hat ihm gedient und ihn unterstützt; sie hat seine Dokumente erläutert; sie hat ungelehrte Bauern in Philosophen und Theologen verwandelt und aus den Worten Schlußfolgerungen oder Deutungen gezogen, die ihre unmittelbaren Hörer nicht ahnten. Es ist viel befremdender, daß der hl. Johannes ein Theologe, als daß der hl. Petrus ein Fürst sein sollte. Dieses ist ein dem Evangelium eigentümliches Phänomen und ein Zeichen seiner Göttlichkeit. Seine unausgeführten Sätze, sein sprachlicher Reichtum, gewähren Raum für Entwicklung; ihr lebendiger Inhalt zeigt sich im Fortschritt, in der Wahrheit, die Folgerichtigkeit aufweist, in einer Realität, die fruchtbar an Ergebnissen ist, in einer Tiefe, die Geheimnisse erschließt, denn sie sind Vorstellungen eines wirklich Vorhandenen, und haben eine Bedeutung im großen System der Dinge und sind in Harmonie mit ihm und vereinbar mit dem, was es in

¹⁾ J. H. Newman, „An Essay on the Development of Christian Doctrine“, 1845. Advertisement, pp. X—XI.

²⁾ J. H. Newman, „University Sermons“, pp. 315—316.

³⁾ Ebend. p. 315—316.

sich begreift. Welche Form des Paganismus könnte eine Parallele liefern? Welcher Philosoph hätte der Nachwelt Worte überliefert, einem Talent vergleichbar, mit dem so gewuchert, einer Mine, die so ausgenützt werden konnte?"

Newman beruft sich auf Beispiele aus der Kirchengeschichte zum Nachweis, daß Theologen, wenn auch unbewußt und implicite, diese Theorie anerkannten und sich ihrer bedienten.¹⁾ Als seine Vorgänger in bezug auf dieselbe nennt er Joseph de Maistre und Möhler, welche die letzte Form christlicher Entwicklung als die vollkommenste bezeichnen.²⁾ Er bezeichnet die Theorie als die Hebung der Schwierigkeit, die achtzehnhundertjährige Geschichte des Christentums richtig zu deuten. Das Wachstum und die Ausbreitung des christlichen Bekenntnisses und seines Rituals, die Wandlungen, die den Vorgang bei einzelnen Schriftstellern und Kirchen begleiteten, sind die notwendigen Bedingungen jeder Philosophie oder jedes Gemeinwesens, das sich des Intellekts oder des Herzens bemächtigt und eine weitreichende, ausgebreitete Herrschaft übt. Dem Wesen des menschlichen Geistes entsprechend, bedarf es zum vollen Verständniß und zur Vervollkommnung großer Gedanken der Zeit. Die höchsten und wunderbarsten Wahrheiten, obwohl der Welt von gotterleuchteten Lehrern ein für alle Mal verkündet, können dennoch von den Empfängern nicht auf einmal aufgenommen werden. Von Menschen, die eine solche Erleuchtung nicht besitzen, und durch menschliche Hilfsmittel empfangen und weitergereicht, bedürfen sie zu ihrer völligen Aufklärung auch umsomehr Zeit und eine um so angestrengtene Gedankenarbeit. Das ist es, was als Theorie der Entwicklung bezeichnet werden kann.

¹⁾ J. H. Newman, „University Sermons“, 1845. „The Theory of Development in religious Doctrine“ p. 324. „An Essay on Development“, p. 396. A. Firmin, „Le Développement chrétien.“ Revue du Clergé français, 1. Décembre 1898, p. 16—18.

²⁾ „An Essay on Development“, p. 27. Palmer, „A narrative of events connected with the publication of the Tracts for the Times“ etc., p. 149—151.

Sie ist unzweifelhaft eine Hypothese zur Lösung einer Schwierigkeit, aber sie gibt nicht nur von den Tatsachen Rechenschaft, sie beruht auch auf Tatsachen, und wird uns unabhängig vom Bedürfnis durch die Natur der Sache nahegelegt. Und wenn dem Argument zu Liebe zugestanden werden soll, daß die Theorie neu ist, so ist es nicht vernünftiger, über die Notwendigkeit einer solchen Theorie Erstaunen zu äußern, als es vernünftig gewesen ist, Ähnliches gegen die Gravitationslehre oder die Plutonische Theorie in der Geologie geltend zu machen. Ohne Zweifel sind die Theorie der Geheimlehre oder jene der Entwicklung Auskunfts mittel, ebenso aber verhält es sich mit dem Ausspruch des Vincens von Lerins, oder mit der grammaticalischen Kunst, oder mit dem Gebrauch des Quadranten. Es ist ein Auskunfts mittel zur Lösung dessen, was heutzutage ein nicht zu umgehendes, dringendes Problem geworden ist. Seit dreihundert Jahren werden die Dokumente und Tatsachen des Christentums einer eiferfüchtigen Untersuchung unterzogen, Schriftstücke, die einst fraglos angenommen wurden, verdächtigt oder verworfen; Tatsachen, die unwiderruflich festzustehen schienen, werden beiseite gesetzt oder anders gedeutet, neue Tatsachen und Prinzipien ans Licht gebracht, philosophische Anschauungen und polemische Auseinandersetzungen der verschiedensten Richtungen mit mehr oder weniger Erfolg aufrecht erhalten. Nicht nur, daß die relative Stellung der Kontroversen und Theologien gewechselt hat, der Unglaube selbst ist in einer verschiedenen und, ich muß es gestehen, in einer hoffnungsvolleren Lage dem Christentum gegenüber. Die Fakta der geoffenbarten Religion, obwohl im Wesen unverändert, bieten den Angriffen ihrer Gegner eine minder geordnete, minder einheitliche Verteidigungslinie, und gestatten die Einführung neuer Konjekturen und Theorien bezüglich ihrer Quellen und ihres Emporkommens. Die Lage der Dinge ist eine andre als zu der Zeit, wo nach den angeblichen Werken des Areopagiten, oder nach den ursprünglichen Dekretalen, oder des hl. Dionysius Entgegnungen an Paulus von Samosata, oder nach der Coena Domini des hl. Cyprian gefragt wurde. Die Bekämpfer dogmatischer Wahr-

heit haben über die Anhänger der verschiedenen Glaubensbekenntnisse den Vorsprung gewonnen; die Philosophie vollendet, was die Kritik begonnen hat, und die Befürchtung ist nicht grundlos, es werde nötig sein, eine neue Welt zu erobern, bevor die Waffen zum Kampf dafür bereit sind. Der Unglaube verfügt bereits über Anschauungen und Ideen, nach denen er die Tatsachen der Kirchengeschichte zurechtlegt, und es steht mit Sicherheit zu erwarten, daß er im Nichtvorhandensein einer gegenteiligen Theorie den Beweis für die Gültigkeit seiner eigenen finden wird. Es ist nicht die Schuld derjenigen, die die gegenwärtige Hypothese vorschlagen, wenn sie nicht nur auf das athanasianische Glaubensbekenntnis, sondern auch auf jenes von Papst Pius anwendbar ist. Kein Mensch gebietet über die Ergebnisse seiner Theorien: wir können mit unsern Argumenten nicht nach Gutdünken verfahren und so viel davon, aber nicht mehr gebrauchen, als uns gefällt. Eines Argumentes aber bedarf es, wenn das Christentum das Bereich der Argumente nicht aufgeben soll; und diejenigen, die mit der hier vorge schlagenen Erklärung seiner historischen Phänomene nicht einverstanden sind, werden es als ihre Pflicht erkennen, eine andre zu geben.“¹⁾

Die Geschichte dieser christlichen Entwicklung selbst hat Newman weder geschrieben noch schreiben wollen. Er hat aber ihre Gesetze entworfen und die Schwierigkeiten im Prinzip gelöst, welche die Theoretiker des individualistischen Christentums dem katholischkirchlichen Christentum entgegenstellen.

Die gewonnene Überzeugung, daß katholische und römische Tradition gleichen Schritt gehalten hatten, führten ihn in die katholische Kirche und seine Kritik des Anglikanismus antwortete dem radikalsten Protestantismus. Newman wußte ebensogut wie die gelehrten Protestanten, daß die Apostel bei dem Tode des Heilandes weder im Besitz einer ausgebildeten Organisation noch eines feststehenden Symbols und Kultus waren. Langsam und

¹⁾ J. H. Newman, „An Essay on the Development of Christian Doctrine“, 1845, p. 27—29.

Blennerhassett, Cardinal Newman.

allmählich, unter dem Druck der Verhältnisse, der Angriffe, der Verfolgung, entwickelte sich die apostolische und aus ihr die katholische Kirche, mit ihrer Hierarchie, ihren Dogmen, ihrem Kultus. Das geschah weder zufällig noch willkürlich; ebenso wenig war es ein Abschluß, der den Inhalt des Evangeliums erschöpfte oder jemals erschöpfen wird: „Glaubensbekenntnisse und Dogmen leben in der einen Idee, die sie auszudrücken bestimmt sind, und die allein wesentlich ist. Sie sind nur deshalb notwendig, weil der menschliche Geist sie nicht in ihrer Einheit und Vollständigkeit gebrauchen kann, sondern weil er sie in eine Reihenfolge von Anschauungen und Beziehungen auflösen muß. So sind denn tatsächlich diese Ausdrücke niemals der Idee gleichwertig und ihr völlig entsprechend. Wir sind zwar imstande, die Schöpfungen des eigenen Geistes begrifflich zu erklären, denn sie sind das, was wir aus denselben machen und nichts anderes; aber es wäre ebenso leicht, das, was wirklich ist, zu erschaffen als es zu definieren; und somit sind die katholischen Dogmen zuletzt doch nur Symbole einer göttlichen Tatsache, die weit entfernt, von solchen Lehrensätzen begrenzt zu werden, durch tausend derselben weder erschöpft noch ergründet werden könnte . . .“¹⁾

„Wenn demnach gesagt wird, daß die figürliche Rede, die in bezug auf die Lehre von der Trinität oder der Menschwerdung gebraucht wird, keine Kenntnis von der göttlichen Natur selbst mitteilt, so sollte erwogen werden, ob es denn erwiesen sei, daß unsere Sinne einen wirklichen Begriff der Materie geben. Genau gesprochen kennen wir nichts als die Eindrücke, die sie auf uns hervorrufen, und doch empfinden wir keine Bedenken, so zu reden, als ob sie uns die Kenntnis materieller Substanzen brächte. So sei es denn offen zugestanden, daß die katholischen Dogmen, als solche, keine wahre Idee des Allmächtigen Gottes, sondern nur eine irdische, aus irdischen Bildern gewonnene geben, vorausgesetzt, daß auch zugestanden werde, daß unsere Sinne uns keine

¹⁾ „University Sermons“ etc., 1843. „Theory of Development in Religious Doctrine“, p. 331—333.

wahre Idee der Materie, sondern nur eine den sinnlichen Eindrücken angemessene Idee davon geben.

„Auch besteht durchaus kein Grund, warum das nicht völlig zugestanden werden sollte. Denn trotzdem kann eine gewisse Übereinstimmung zwischen der obwohl bloß irdischen Idee und ihrem himmlischen Urbild bestehen, in dem Sinne, daß diese Idee in einer Weise wie kein anderer irdischer Begriff auf dieses Urbild verweist und die bestmögliche Annäherung an dasselbe ist, die unser gegenwärtiger Zustand zuläßt. Die Schrift selbst gesteht die irdische Natur unsrer gegenwärtigen Ideen über heilige Dinge zu, wenn sie von unsrer gegenwärtigen Einsicht „wie in einem Spiegel, dunkel, *εἰς ἀβύσσους*, dann aber von Angesicht zu Angesicht“ spricht, und es war stets die Lehre der Theologen, daß die selige Anschauung oder eigentliche Vision des allmächtigen Gottes einer zukünftigen Welt vorbehalten sei. Inzwischen sind wir auf eine Annäherung an die Wahrheit angewiesen, wie irdische Bilder und Zeichen sie uns zu geben vermögen.“¹⁾

Unter den Beispielen, durch die Newman seinen Ideengang näher begründet, ist das folgende berühmt geblieben:

„Betrachten wir zum Beispiel eine andre irdische und äußere Form, oder Ökonomie, in der große, unbekannte Wunder verbildlicht zu sein scheinen. Ich meine die musikalischen Töne im vollendetsten Ausdruck instrumentaler Harmonie. Es sind sieben Noten in der Skala, sagen wir vierzehn; welche spärliche Ausrüstung für ein so ungeheures Unternehmen! Welche Wissenschaft hat jemals aus so wenigem so viel hervorgebracht? Aus welchem armen Elementen erschafft ein großer Meister seine neue Welt! Sollten wir sagen, daß dieser überreiche Erfindungsgeist ein bloßer Scharfsinn oder Kunstgriff, wie etwa ein beliebtes Spiel oder eine Mode des Tages, ohne Wesenheit und ohne Sinn sei? Wir können es ja; und dann, vielleicht, werden wir auch die Wissenschaft der Theologie als Wortfache betrachten; und doch, ebenso

¹⁾ „University Sermons“ etc. 1843. „Theory of Development in Religious Doctrine“, p. 342.

wie in der Theologie der Kirche eine Göttlichkeit ist, welche diejenigen, die sie empfinden, nicht mitzuteilen vermögen, ebenso steht es mit der wunderbaren Schöpfung von Erhabenheit und Schönheit, von der ich rede. Vielen sind die bloßen Ausdrücke, deren die Wissenschaft sich bedient, durchaus unverständlich. Von einer Idee oder einem Begriff zu sprechen, scheint wunderliche Spielerei, und von den Ausichten, die sie uns eröffnen, kindische Torheit; und dennoch, wie wäre es möglich, daß diese unerschöpfliche Entwicklung und Anordnung von Noten, so reich und doch so einfach, so verwickelt und doch so gesetzmäßig, ein bloßer Schall sei, der verhallend unterginge? Ist es möglich, daß diese geheimnißvollen Erregungen des Herzens und erschütternden Empfindungen, das eigentümliche, befremdende Sehnen nach dem, was wir nicht zu nennen wissen, in uns durch etwas Wesenloses erweckt werden sollten, das kommt und geht, und in sich selbst zerfällt? So ist es nicht; es kann nicht so sein.

„Nein, sie sind Flüchtlinge aus einer höheren Sphäre; sie sind die Ergüsse ewiger Harmonien in das Medium geschaffener Töne; sie sind ein Echo aus unsrer Heimat; sie sind die Stimme von Engeln, oder das Magnifikat von Heiligen, oder die lebendigen Gesetze göttlicher Weltordnung oder die göttlichen Attribute; sie sind etwas außerhalb ihrer selbst, was wir nicht zu umfassen, nicht auszusprechen vermögen, obwohl ein sterblicher Mensch, der vielleicht in andern Dingen seinen Mitmenschen nicht überlegen ist, die Gabe besitzt, sie hervorzurufen.“¹⁾

Man muß sich vor Augen halten, daß Newman's unmittelbare Anwendung seiner Theorie die Auseinandersetzung zwischen der anglikanischen und der alten Kirche betraf und daher auf die Lehre gerichtet blieb. Von dieser Auseinandersetzung gibt sein jüngster Biograph, der Theologe Dr. Barry, das folgende Bild.

Luthers Berufung auf die heilige Schrift allein, als Grund

¹⁾ „University Sermons“ etc. 1843. „Theory of Development“ etc., p. 348—350.

des Glaubens, „die Religion des Buchs“, entsprach dem anglikanischen Standpunkt nicht. Laud, der diesen vertrat, stützte die Auslegung der Bibel auf die Tradition oder die sogenannte Regel des heiligen Vincentius von Lerins, nach dem, „was immer, was überall und von allen gelehrt worden, christlicher Glaube ist.“

Das Studium der Kontroversen, der arianischen und andern, führte Newman zu der Erkenntnis, daß diese Regel nicht einfach anwendbar sei. Das Altertum bot nicht das Bild ungeteilter und sozusagen mechanischer Übereinstimmung, wie die Anglikaner sie voraussetzten. Chillingworth z. B. hatte von Päpsten wider Päpste, von Konzilien wider Konzilien geschrieben, Petavius, der Jesuit und gelehrteste Zeitgenosse Bossuets, hatte zugegeben, daß es in einem gewissen Sinne Kirchenväter wider Kirchenväter gebe. Bull eröffnete in seiner, obwohl im ganzen erfolgreichen, „Verteidigung des Nicänischen Glaubensbekenntnisses“ eine weitere Aussicht mit der Frage, nach welchem Gesetze das Christentum, als göttliche Offenbarung vorausgesetzt, vorgehe? Dieses Problem beantwortete Newman dahin, „daß, während die Offenbarung eine göttliche Gabe sei“, er, der sie verließ, sie gleichfalls gegen Verfälschung und Corruption in allen jenen Entwicklungen zu sichern beabsichtigte, die eine Notwendigkeit ihrer Natur sind, mit andern Worten, „daß die durch die Reihenfolge der Generationen gehende intellektuelle Aktion, die das Organ der Entwicklung ist, in ihren Entscheidungen unfehlbar sein muß“. Evolution oder Entwicklung blieb jedoch durch die Natur der Sache bedingt. Weder der Buchstabe des Neuen Testaments noch irgend eine Anzahl von Büchern „würden die Umrisse all der möglichen Formen zu geben vermögen, welche die göttliche Botschaft einer Menge von Geistern gegenüber anzunehmen vermag“. „Je mehr Ansprüche eine Idee auf Lebensfähigkeit besitzt, um so verschiedener werden ihre Aussichten sein, und je sozialer und politischer ihre Natur ist, um so mannigfaltiger und subtiler sind ihre Resultate, um so länger und ereignisvoller ist ihr Verlauf“. Demnach ist die ganze Schrift nach dem Grundsatz der Entwicklung verfaßt. „Keine Geschichte weist menschlichere Erschei-

nungen auf, als jene des Emporkommens und Wachsens des ausgewählten Volkes.“ Wie mit der Bibel, so verhält es sich mit Bekenntnis und Kirche. „Keine Lehre — und wir können hinzufügen, keine Institution — ist zu nennen, die gleich anfangs vollendet austräte und später nichts mehr durch die Untersuchungen des Glaubens und die Angriffe der Irrlehre gewänne“.

Alle Beteiligten entwickeln tatsächlich und in der ihnen eigenen Weise die christlichen Gedanken, und eine bloß gleichlautende Abschrift derselben, wie etwa der zu Papier gebrachte Drucksatz, ist ebenso unvereinbar mit unsern geistigen Gesetzen, wie mit dem Umfang und der Tiefe des uns Gebotenen und mit seiner Verteidigung und Ausbreitung in einer Welt des Kampfes. „Eine Übereinstimmung auf Grundlage der Wahrheit ist nicht möglich ohne ein Organ der Wahrheit.“ Wenn die christliche Religion eine soziale Religion ist und auf Ideen beruht, die als göttliche anerkannt sind, und wenn diese Ideen auf verschiedene Geister bestimmte Eindrücke hervorrufen und in wahren oder falschen Entwicklungen, oder solchen von gemischter Art ausmünden: „welche Macht würde genügen, um so widerstreitenden Bedingungen zu begegnen und ihnen gerecht zu werden, wenn nicht die einer höchsten Autorität, welche das individuelle Urteil im Namen eines göttlichen Rechtes beherrscht und versöhnt?“

Abgesehen von seiner Lösung des angeregten Problems entwarf Newman den unentbehrlichen Prolog zu aller künftigen Kirchengeschichte, indem er das Christentum als lebendiges System, in Millionen verkörpert, Jahrhunderte umfassend, überall mit den materialen Interessen sich berührend und seine eigene Zivilisation ihnen entgegenstellend zeigte. Er erweiterte das Gebiet der Evidenzen, entfernte die Schlüsse a priori in bezug auf das, was Kirchengeschichte vorgeblich sei oder sein sollte, und zog die Leute aus den Wolken herab, damit sie aus den Tatsachen selbst über deren Wert entscheiden lernten. Er war sich wohl bewußt, wie die Leute in England über Doktrin und Gebräuche, Altertum und Entwicklung dachten, wie sie all das als wertlosen, aus dunklen Zeiten überlieferten Plunder betrachteten. Aber die Ver-

achtung des Ganzen war in den Augen eines aufrichtig Gläubigen ein Zeugnis für das Ganze, da es keine andern Entwicklungen gab als jene von Nicäa bis Trient. Die Häresieen waren kurzlebig: Luther und Calvin hatten ihren Tag gehabt; oder eilten etwa ihre Jünger nicht dem Unglauben zu, oder führten sie den in ihren Grundsätzen verhüllten Pantheismus nicht zu seinem logischen Ende?

Allein die Reformatoren hatten die mittelalterlichen Entwicklungen auf den Grund hin verworfen, daß sie Korruptionen gewesen seien. Wie fand sich ein Prüfstein für die Untersuchung? ¹⁾

Newman schlug folgende Kriterien vor: 1. Einheit des Typus, der durch alle Veränderungen hindurch sich erhalten muß, seien diese in ihrer Ordnung auch ebenso beträchtlich, wie es auf physiologischem Gebiete die des tierischen Lebens, vom Embryo bis zum ausgebildeten Organismus sind. Es ist sogar zu bemerken nötig, daß eine der gewöhnlichsten Ursachen der Fälschung und falschen Entwicklung auf religiösem Gebiet in der Hartnäckigkeit liegt, die Idee in ihrer Evolution nicht verfolgen zu wollen und sich blind in der Überlieferung des Alten einzuschließen. Viele Häresieen sind aus einem falsch verstandenen Geist der Erhaltung geboren, und irgend eine gefährliche Alteration mag weniger sichtbar sein, als die durch eine normale, wahre Entwicklung herbeigeführte Veränderung. Alles, was die ursprüngliche Idee verdunkelt oder hemmt, den Gang der Entwicklung aufhält oder umstürzt, kann nicht Entwicklung, sondern muß Verfälschung sein. Ein zugleich chronischer und tätiger Zustand, der geeignet ist, die verschiedenen Grundbestandteile eines Systems im Gleichgewicht zu erhalten, kann weder als eine Form der Fälschung noch des Verfalles betrachtet werden.

2. Erhaltung des Grundgedankens, ein unzweifelhaftes Kriterium, dessen Anwendung sehr leicht ist, wenn es sich um eine philosophische Lehre handelt, die aber ungleich schwerer wird, wenn eine Religion wie das Christentum in Frage kommt, dessen wesent-

¹⁾ William Barry D. D., „Newman“ S. 90—96.

licher Gedanke sich a priori nicht feststellen läßt, weil das Christentum nicht bloß eine Idee, sondern eine Institution ist.

3. Kontinuität der Prinzipien, die nicht mit den Lehren verwechselt werden dürfen, weil die Prinzipien, z. B. die hierarchischen, dogmatischen und sakramentalen Prinzipien des Katholizismus unveränderlich sind, während die Lehren sich durch Entwicklung modifizieren. Dieser Unterschied zwischen den Prinzipien und den Lehren ist übrigens nicht irreduzibel und hängt zuweilen von unsrer Art, ihn aufzufassen, ab, da ein Prinzip im gegebenen Augenblick zur Grundlage einer Lehrentwicklung werden kann, wie das in der katholischen Kirche in bezug auf das in der Unfehlbarkeitslehre ausgearbeitete dogmatische Prinzip geschehen ist.

4. Aneignungsfähigkeit, ohne die in der geistigen und sittlichen Ordnung ebenso wenig wie in der physischen Ordnung eine Entwicklung möglich ist, da das Streben nach Entwicklung das Vorhandensein eines die Denkkraft fördernden Prinzips bezeugt und der Erfolg des Strebens das Vorhandensein eines lebendigen Gedankens voraussetzt, der sich in seinen Erwerbungen so zu sagen vervielfältigt, ohne seine Einheit zu verlieren.

5. Antizipation der späteren, reiferen Form, das heißt die Tatsache, daß eine besondere Entwicklung sich zuerst vereinzelt und unbestimmt ankündigt, um sich erst viel später vollkommen zu realisieren, weil die Entwicklungen einer Idee im gewissen Sinne nur ihre verschiedenen Erscheinungsformen sind, die erkennbar werden, je nachdem die Umstände es verlangen.

6. Logische Folgerichtigkeit, was nicht heißt, daß die Entwicklung an sich und in der Realität des Vorgangs auf eine syllogistische Ausführung sich zurückbezieht, denn das geschieht wie plötzlich und nachher, durch die Wirkung des bloßen Vorhandenseins der Ideen, und wenn es sich darum handelt, die gewonnene Entwicklung zu analysieren, zu organisieren, zu verteidigen.

7. Erhaltende Zusätze, die die Bewahrung der Idee und ihrer berechtigten Entwicklungen verbürgen, wie etwa die Einrichtung der Regierung in einem erstarkenden Gemeinwesen, das ohne einen solchen Schutz nicht bestehen könnte.

Endlich zeitlich unterbrochene Folge; da wahre Entwicklung das Leben der Idee sichert und vermehrt, während Verfälschung nur den Ruin derselben vorbereiten oder herbeiführen kann.¹⁾

Gibbon, sagt Dr. Barry, würde mit freudiger Zustimmung den Abschnitt gelesen haben, in dem Newman die im Römerreiche von seinen Staatsmännern, Historikern, Dichtern und Philosophen gegebene Schätzung des Christentums auf die römische Kirche anwendet und die Parallele mit den Worten schließt: „Hier ist eine auf göttlichen Auftrag sich berufende religiöse Gemeinschaft, die alle übrigen religiösen Körperschaften als häretisch oder ungläubig bezeichnet; sie ist eine wohlorganisierte, gut disziplinierte Gemeinschaft, eine Art von geheimer Gesellschaft, die ihre Mitglieder durch Einflüsse und Verpflichtungen bindet, über welche Fremde sich schwer Rechenschaft zu geben vermögen. Sie ist über die bekannte Welt verbreitet; sie mag örtlich schwach oder unbedeutend sein, aber durch ihre Kontinuität ist sie dennoch stark; sie mag kleiner sein, als alle übrigen religiösen Körperschaften zusammen, aber sie ist größer als jede einzelne derselben. Sie ist die natürliche Feindin aller außerhalb ihrer selbst vorhandenen Regierungen; sie ist intolerant und anmaßend, und erstrebt eine neue Gesellschaftsordnung; sie bricht Gesetze und spaltet Familien. Sie ist ein grober Aberglaube; sie wird der schlimmsten Verbrechen bezichtigt; von der Intelligenz des Tages wird sie verachtet und der Einbildungskraft der Menge erscheint sie fürchterlich. Nur eine solche Gemeinschaft gibt es. Man bringe diese Schilderung vor Plinius oder Julian, vor Friedrich II. oder Guizot. „Apparent dirae facies.“ Jeder weiß sogleich, wer damit gemeint ist.“

Wie bereits gesagt, blieb der „Essay on Development“ unvollendet:

¹⁾ J. H. Newman, „An Essay on the Development of Christian Doctrine“, 1845, p. 57—93. Zu vergl.: „Prophetic Office of the Church“, p. 305—306. A. Firmin, „Le Développement chrétien d'après le Cardinal Newman“. Revue du Clergé français. Déc.-Février 1899, p. 7—8.

„Das waren die Gedanken bezüglich der seligen Vision des Friedens“, so schloß er das durch seinen Übertritt unterbrochene Werk, „die Gedanken desjenigen, der lange gebetet und gefleht hatte, der Allbarmherzige möge das Werk Seiner Hände nicht verachten, noch es sich selbst überlassen, während sein Blick noch getrübt, seine Seele beladen war und er nur die Vernunft in Sachen seines Glaubens aufbieten konnte. Und nun, lieber Leser, die Zeit ist kurz, die Ewigkeit ist lang. Weise nicht von Dir, was Du hier gefunden hast; betrachte es nicht als bloßen Gegenstand gegenwärtiger Kontroverse; beschließe nicht, nach den besten Dir zugänglichen Beweismitteln zu suchen, um es zu widerlegen; lasse Dich nicht von der Einbildung verführen, es käme von Enttäuschung, oder Ekel, oder Ruhelosigkeit, oder verletzten Empfindungen, oder ungerechtfertigter Gefühlsweichheit, oder andern Schwächen. Hütle Dich nicht in die Beziehungen vergangener Jahre; beschließe nicht, es solle das, was Du wünschest, Wahrheit sein, noch mache Dir einen Abgott aus lieb gewordenen Voraussetzungen. Die Zeit ist kurz, die Ewigkeit ist lang:

Nunc dimittis servum tuum, Domine;

Secundum verbum tuum in pace,

Quia viderunt oculi mei salutare tuum.

Was wir Zufall nennen, weil uns der Einblick in den innern Zusammenhang der Dinge oft ganz verjagt oder nur unvollständig gewährt ist, würfelt zuweilen wie spielend mit Daten in der Geschichte.

In den ersten Oktobertagen 1845, fast gleichzeitig mit Newman's Übertritt zur katholischen Kirche, verließ der junge Renan Saint-Sulpice und die christliche Gemeinschaft für immer. Nur an den beiden Polen der geistigen Welt sind Newman und Renan zu denken. Dennoch wird eine aufmerksame Prüfung dessen, was im XIX. Jahrhundert auf religiösem Gebiete gewonnen oder verloren wurde, nirgends besser als im Denken und Leben dieser Beiden die Geschichte der Zeit wie in einem Spiegel zurückgeworfen finden.

Newman's heiliger Ernst, sein einsames, auf das Ewige

gerichtete Denken stellt, wie einst Pascal es getan hatte, die eigene Seele vor das furchtbare Dilemma, entweder so zu leben, als ob es keine Ewigkeit gäbe, und mit dieser Welt des Scheines sich zu begnügen, oder die Voraussetzungen des Glaubens im Namen einer höheren Vernunft anzunehmen. Zu dieser religiösen Gewißheit gelangte Newman durch Erfahrung. Er nahm die Dinge, vor allem sich selbst, wie er sie fand. Er sagt: „Wir sind in einer Welt der Tatsachen und wir gebrauchen sie, denn andres haben wir nicht — for there is nothing else to use.“

„Wenn ich nicht voraussetzen darf, daß ich bin, und zwar in besonderer Weise, d. h. mit einer besondern jeelischen Veranlagung bin, dann habe ich nichts, worüber ich nachforschen könnte, und es wäre mir besser, mich der Spekulation zu enthalten. So wie ich bin, ist das mein ein und alles . . . Ich bin, was ich bin, oder ich bin nichts. Ich kann über mein Sein nicht nachdenken, reflektieren oder urteilen, ohne von dem Punkte auszugehen, auf den ich zurückzuschließen versuche. Meine Ideen sind lauter Voraussetzungen und ich bewege mich fortwährend in einem Kreise. Ich kann nicht vermeiden, mir selbst zu genügen, denn ich kann mich nicht in etwas andres verwandeln, und mich ändern, hieße mich zerstören . . . Mein einziges Geschäft besteht darin, festzustellen, was ich bin, um daraus Nutzen ziehen zu können. Es genügt zum Beweise des Wertes und der Geltung irgend einer Fähigkeit, die ich besitze, daß es mir möglich sei, von ihr zu sagen: sie ist natürlich.¹⁾ In diesem Sinne ist für Newman die Persönlichkeit der Schlüssel zur Erkenntnis, d. h. zur objektiven Erkenntnis, zur Wahrheit: „Er betrachtet sich, seine Natur, seine Fähigkeiten oder Funktionen, seine Instinkte und alles, was sie einschließen, als zugegeben. Metaphysiker beginnen gewöhnlich mit dem allgemeinen, um zum besondern zu gelangen, aber er, der nicht zur Sekte gehört, kehrt das Verfahren um.“²⁾

¹⁾ J. H. Newman, „Grammar of Assent“, p. 347.

²⁾ William Barry D. D., „Newman“, p. 178. 179. 180.

So konnte er dem Einwande des Szeptikers, „que sais-je?“ und der Verneinung des Agnostikers mit der Frage begegnen: Wie vermöchte etwas in dieser Welt Ideen zu übermitteln, die außerhalb und über dieser Welt sind, wenn nicht das Gottesbewußtsein in uns, das höchste Licht unsres Sehens, die Tatsache in uns? „Wäre es nicht wegen dieser so klar in meinem Gewissen und in meinem Herzen sprechenden Stimme, ich würde ein Atheist, ein Pantheist, ein Polytheist beim Anblicke dieser Welt.“

Es ist kaum nötig, hier daran zu erinnern, wie Renan's Gelehrtenweise in entgegengesetzter Richtung, mit Aneignung, Weiterführung und Anwendung der kritischen Methoden verlief. Er gelangte in der „Zukunft der Wissenschaft“ zu dem Schluß, auf allen Gebieten derselben sei die Geschichte ihrer Evolution und Entwicklung der Schlüssel zu ihrem wahren, philosophischen Verständnis. Ein System, das sich, wie die dogmatische katholische Theologie, zur Umwandelbarkeit verpflichtete, werde durch wissenschaftlich festgestellte Tatsachen widerlegt. Es sei für vernünftige Menschen nicht annehmbar und niemals unerträglicher für sie, als wenn es sich den modernen Begriffen anzubequemen versuche. Nichts sei schlimmer als das Unbestimmte, „le vague.“ Entweder das schöne, symmetrische System der alten Sulpizianer mit allen seinen Unglaublichkeiten, oder der vollständige Rationalismus.

Renan hat gewählt. In der Vorrede zu den „Philosophischen Dramen“ steht geschrieben: „Der Mensch der Gegenwart ist sich bewußt, daß er niemals etwas über die höchste Ursache des Universums oder über seine eigene Bestimmung wissen wird.“¹⁾

Es war genau das Ende, das Newman vorausgesehen hatte, als er darauf drang, den Glauben nicht ausschließlich vom räsonnierenden Verstande, sondern von unserm ganzen

¹⁾ E. Renan, „Avenir de la Science“. „Drames philosophiques“, Préface. W. Ward, „Problems and Persons: Newman and Renan“. W. Barry D. D., „Newman“, Kapitel VI.

Selbst, von moralischen Tatsachen, die ebensowenig wie die andern hinweggedeutet werden können, abhängig zu machen.

Ist es billig, Renan's Aufrichtigkeit zu bezweifeln? In seinen Jugenderinnerungen schildert er die Verzweiflung, die ihn überkam, als einer seiner Lehrer, Abbé Gottonfrey, längst vor der intellektuellen Krisis ein Gespräch mit ihm durch die schmerzlichen Worte unterbrach: „Sie sind kein Christ!“

Renan hörte nie auf, an diesen Mann wie an einen Heiligen, etwa wie Newman an Keble, zurückzudenken. In seinem Alter berühmt und frivol, wenn nicht glücklich geworden, brach Renan in den grausamen und doch so natürlichen Wunsch aus: „Ich wollte, ich wüßte gewiß, daß es eine Hölle gäbe, denn besser die Hypothese der Hölle, als die des Nichts.“

Aber dem Skeptiker zur Seite ging ein großer Künstler in Renan, und die Kunst, die moderne, für die das Höchste die Form ist, mußte den Forscher für den Zusammenbruch einer Welt entschädigen. Der Kultus blieb, nachdem der Altar zertrümmert lag.

In blaue Fernen, an namenlose Schemen, im prächtigen Rhythmus kristallheller, funkelnder Prosa, richten sich das „Gebet auf der Akropolis“, die Betrachtung des Rätsels auf den Lippen des „Priesters von Remi.“ Aber ein feiner Kenner hat beobachtet, daß bei Renan die religiöse Erklärung der Religion, das Bewußtsein der Sünde fehlt und daß das Gewissen ganz unbeteiligt an der Frage ist.¹⁾

Wo es sich um Religion handelt, ist dagegen bei Newman das Gewissen der Urgrund, das Gesetz und das Leben. Die Kunst um der Kunst willen wäre ihm als eitles Spiel, als nutzloser, wo nicht sträflicher Zeitverlust erschienen, obwohl auch er ein echter und kein geringerer Künstler als Renan selbst war. Für Newman ist das Wort der Träger des Gedankens, der Überzeugung, die höchste Verantwortung, ein heiliges, dem Menschen anvertrautes Gut. Mißbraucht er es, so wird es verführen,

¹⁾ H. F. Amiel.

vergiften, töten: „Galeotto fu il libro.“ Gebraucht er es, wie er soll, so wird es erleuchten, stärken, auferwecken, denn es kömmt von Ihm, „der die Worte des ewigen Lebens hat.“

Deswegen bleibt Newman's beständige Sorge nicht dem Kunstwerke und dem Stil, sondern dem Leser, dem Hörer zugewandt. Mit ihm und für ihn, um seiner Seele willen polemisiert der Theologe, predigt der Priester, diskutiert der Erzieher, schildert der Historiker, gestaltet der Dichter. Newman wurde ein Klassiker, weil er die Alltagssprache zur Vollendung erhob und auch die tiefsten Dinge möglichst einfach sagt, stets mit Maß, ruhig, klar, harmonisch, aber mit einer Vielseitigkeit, die fesselt, ohne jemals zu ermüden, und mit einer sicheren, glänzenden Technik, die zur höchsten Schönheit gelangt.

Es gibt fast kein Werk Newman's, das sein Entstehen nicht einem äußern Anlaß, einer dringenden Pflicht verdankte. Um des ausschließlich künstlerischen Zweckes willen ist keines derselben entstanden.

Es bleibt noch übrig, der Aufnahme zu gedenken, die der „Essay on Development“ fand, sowie der Wirkung, die er hervorbrachte.

Manning versuchte eine Entgegnung, brach die Arbeit ab und schwieg. Ein amerikanischer Konvertit und Gelehrte, der bekannte Publizist Brownson, erklärte in heftigen Worten Newman's Theorie für gefährlich, worauf Kardinal Wiseman an diesen schrieb, das Werk sei völlig mit den Traditionen der katholischen Theologie in Einklang. Wiseman hatte selbst das Prinzip der Theorie adoptiert.¹⁾ Seine einzige Verteidigung derselben richtete Newman bei Gelegenheit von Brownson's Angriff an seinen alten Freund, Dr. Russell in Maynooth: „Nur zwei Einwände“, schreibt er diesem, „können gegen die Theorie erhoben werden: daß sie gefährlich sei, oder daß sie gänzlich überflüssig und unannehmbar sei, weil ein Wachstum der Lehre überhaupt nie stattfand. Ich bin nie jemandem begegnet, der die ältesten Kirchenväter gelesen und dann behauptet hätte, ein Wachstum der Lehre gäbe

¹⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, p. 41—42. I, 314—319.

es nicht, obwohl andre Theorieen sich zur Erklärung dafür aufstellen ließen. So bleibt die Frage: Ist die Theorie gefährlich? Mr. Brownson sagt, sie sei es, und das ist ein sehr billiger Einwand. Aber zu sagen, wie es zuweilen geschieht, daß ich die eine oder andre Doktrin irrig auffaßte, oder diese oder jene patristische Stelle übersah, ist zwar bemerkenswert, damit kein Dogma in folgedessen kompromittiert werde; es ist aber, meiner Ansicht nach, kein Einwand gegen mein Buch, das ein philosophisches Argument und keine dogmatische Abhandlung ist.

„Ferner halte ich es für sehr möglich, daß meine Theorie einiger Modifikationen bedürfen werde, obwohl ich das selbst nicht empfinde. Es ist ein Versuch, die Gesetze aufzustellen, nach denen der implizite Glaube explizit wird — dies ist der eigentliche Gegenstand des Buches. In einem so schwierigen Unterfangen ist es nicht mehr, als es zu sein bekennt, „An Essay“.“¹⁾

Das Buch machte langsam seinen Weg. Mehr als fünfzig Jahre nach seinem Erscheinen äußert sich ein französischer Theologe in der „Revue du Clergé français“ darüber wie folgt: „Harnacks Dogmengeschichte“ ist gelehrter als der „Essay über die Entwicklung der christlichen Lehre“; aber wie sehr steht sie diesem in bezug auf das allgemeine Verständnis des Christentums, seines manigfaltigen Lebens, der intimen Beziehungen, zwischen allen Gestaltungen und Phasen dieses Lebens nach! Jenen, die A. Sabatiers „Esquisse d'une Philosophie de la Religion“ gelesen haben, die von gewissen Ausblicken derselben ergriffen worden sind und es vielleicht beklagten, daß ein ähnliches Buch nicht zur Verteidigung des Katholizismus geschrieben worden sei, kann man antworten, daß ein solches Buch da ist, daß es besser dokumentiert ist, als jenes des gelehrten Vorstandes der protestantischen, theologischen Fakultät, daß seine religiöse Erfahrung viel vollständiger, sein Geist viel offener und unparteiischer ist. Die katholische Theologie von heute hat den großen Lehrer, dessen sie bedurfte, gefunden. Diesem Lehrer hat

¹⁾ „The Tablet“, 1. Oktober 1892, p. 526. Newman an Dr. Russell, 20. Februar 1848.

weder die Hingebung an die Kirche noch der Sinn für die überlieferte Orthodoxie, noch irgend eine Bedingung des wissenschaftlichen Geistes, noch der Eifer und die Fruchtbarkeit der Arbeit, selbst nicht der Prüfstein der Drangsale gefehlt. Vielleicht gebricht es ihm an einigen Jüngern.“¹⁾ Ganz ähnlich äußern sich der Barnabite Padre Giovanni Semeria und der Jesuit Père Brémoud über Newmans religiösen Genius.²⁾

Aus dem Umstand, daß aus deutschen katholischen Kreisen noch keine größere Arbeit über ihn vorliegt, dürfte dennoch nicht vor schnell auf Mangel an Teilnahme, Liebe und Verständnis für ihn geschlossen werden. Dagegen hat in protestantischen Kreisen das religiöse Bedürfnis sich einer Seite seiner Lehre zugewandt.

In einer Doktordissertation zu Jena über „die religiöse Gewißheit bei S. H. Newman“ äußert der Amerikaner Mac Rae mit Bezugnahme auf den Essay über Entwicklung: „Behaupten, wie Newman es tat, daß der Glaube nicht zum Wissen umgewandelt werden kann, daß Religion und Moralität die Grundlagen der wahren Weltanschauung sind, daß die Bedeutung der Gewißheit in der Moral dem Religiösen und dem Konkreten überhaupt nicht durch ein Studium des Erkennens für sich gewonnen wird, sondern nur durch ein Studium des psychischen Lebens als eines Ganzen und des Entwicklungsganges dieses Lebens in der Geschichte, heißt einen Standpunkt vertreten, der heute das Denken und die Erwägungen der vornehmsten Denker, sowohl in England als in Deutschland, beherrscht.“ Mac Rae nennt Paulsen, Wundt, Cucken.³⁾

¹⁾ A. Firmin, „Le Développement chrétien d'après le Cardinal Newman“, Revue du Clergé français, 1. Décembre 1898. (A. Firmin ist ein Pseudonym für Abbé A. Voisy.) S. auch Père Brémoud S. J. „L'inquiétude religieuse“: „Manning et Newman“.

²⁾ Padre Giovanni Semeria, „Il Cardinale Newman. Lezione inaugurale dell' Anno Scolastico 1901—1902 per la Scuola Superiore di Religione in Genova.“ Roma 1902.

³⁾ A. Mac Rae, „Die religiöse Gewißheit bei Newman“. Inaugural-Dissertation, der hohen philosophischen Fakultät Jena zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt. Jena 1898. S. 43.

II.

J. H. Newman katholischer Priester und Superior des Oratoriums zu Birmingham.

Wenn der größte Konvertit des XIX. Jahrhunderts mit hochgespannten Erwartungen oder persönlichen Wünschen zur katholischen Gemeinschaft übergetreten wäre, so hätte er Enttäuschungen erlebt. Während Englands und Oxfords öffentliche Meinung den Abtrünnigen schmächte und, was ihm schmerzlicher war, die Freunde, die er dort hinterließ, durch Mißtrauen straste, wurde Newman selbst von den alten englischen Katholiken mit gerade so unfreundlichen Gefühlen empfangen. Konvertiten blieben diesen Katholiken sehr verdächtig. Seit Menschenaltern waren diese in Parteien gespalten. Die einen, die römisch-gefinnten, wünschten die Ausdehnung der päpstlichen Jurisdiktion, die sie durch das Fortbestehen der apostolischen Vikariate besser als durch Wisemans Pläne gesichert glaubten. Dieser, seit 1840 selbst bischöflicher Koadjutor, dann Bischof i. p., erstrebte die bald darauf auch von ihm durchgesetzte Wiederherstellung der Hierarchie in England und die Hebung des intellektuellen Niveaus unter seinen Glaubensgenossen. Nur mit Roms Unterstützung hoffte er auf Gutheißung der entgegenkommenden Haltung, die er gegenüber den Traktarianern einnahm, aber auch auf eine Stärkung seiner Autorität, angesichts des Widerstandes einer andern Partei unter den Katholiken.

Zu dieser Partei gehörten die Mehrzahl einflußreicher Laien und fast der ganze ältere Klerus. Sie bewahrte seit Elisabeths Tagen die uralten Überlieferungen der nationalen katholischen Kirche Englands, deren Gesetze und Grundsätze, wie sie im XIV. Jahrhundert sich ausgebildet hatten, zur Grundlage der gallikanischen Freiheiten wurden.¹⁾ In Glaubenssachen unterwarfen sie sich rückhaltlos dem Papst. In internen Angelegen-

¹⁾ Dr. Haller (Marburg), „Untersuchung über den Ursprung der gallikanischen Freiheiten“. Heidelberg, Vortrag vom 17. April 1903.

heiten wollten sie Freiheit der Bewegung und Aufrechthaltung alter Rechte, besonders Unabsetzbarkeit des Pfarrklerus und das Recht, den Diözesanbischof zu wählen.¹⁾ Den Andersgläubigen waren diese Katholiken entfremdet. Den Konvertiten blieben sie abgeneigt. Es verlegte sie, daß Wiseman diese bevorzugte und u. a. den Laien W. R. Ward zum Professor der Theologie in Oscott ernannte.

Auch Newman geriet, nicht ganz ohne seine Schuld, mit diesen Katholiken in Konflikt. Unter den ersten, die er in die Gesellschaft der Priester des Oratoriums aufnahm, war der gleichfalls übergetretene Dr. Faber, der später, unabhängig von ihm, dem Londoner Oratorium vorstand. Faber war sehr fromm, dichterisch und rednerisch begabt, aber kein überlegener Geist und von Anfang an nicht allein durch die Mystik, sondern auch durch die Riten, Gebräuche und Frömmigkeitsübungen in der katholischen Kirche angezogen. Gerade in bezug darauf hielten sich die alten englischen Katholiken an das Wesentliche. Sie übten große Vorsicht in bezug auf Heiligenverehrung, um keinen Anlaß zu Ärgernissen oder Mißverständnissen zu geben. Faber dagegen schloß sich Leuten wie Abbé Gaume an, dessen „*Ver rongeur du dix-neuvième siècle*“, ein Buch, das 1851 erschien, die kritiklose Annahme wunderbarer Vorgänge und Legenden geradezu zum Prüfstein des Glaubens und der Gesinnungstreue der Katholiken erhob. Faber begann schon vor seiner Aufnahme ins Oratorium eine Serie der „*Leben moderner Heiligen*“, die meist aus italienischen Legenden geschöpft waren. Dr. Ullathorne, ein vortrefflicher Mann, Katholik vom alten Schlag und Fabers Bischof, verlangte wesentliche Änderungen, wenn die Serie fortgesetzt werden sollte. Newman, der den Plan gutgeheißen hatte, schrieb insolgedessen an Faber, da der Inhalt dieser Biographien für England nicht geeignet sei und für die Protestanten als unannehmbar bezeichnet werde, so rate er, das Unternehmen aufzugeben. Das geschah.

¹⁾ W. Ward, „*Cardinal Wiseman*“, I, 381 u. ff. 439 u. ff. 513 u. ff. II, 65. 116. 207 u. ff. „*W. R. Ward and the Catholic Revival*“. p. 16.

Niemand, fügte Newman jedoch hinzu, könne Faber angreifen, ohne ihn selbst zu treffen. Das war zu viel und erklärte sich durch das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das, nach Newmans Empfinden, das Band der Ordensgemeinschaft forderte. Er bedauerte später in einem Brief an Pusey diese Zugeständnisse an Dinge, die ihm persönlich gänzlich antipathisch waren.¹⁾ Allathorne behielt jedoch den Eindruck, Newman und seine Freunde, die Konvertiten, isolierten sich und ermangelten des Verständnisses für den wahren katholischen Geist. Erst später verstand er Newman besser und wurde sein Freund. Dieser klagte seinerseits über die Spaltungen, die er im katholischen Lager fand, über die Kälte, das Mißtrauen, die Eifersucht, die ihm und seinen Gefährten begegneten.²⁾

In Wiseman selbst fand er anfangs einen taktvollen, verständigen Freund. Die erste Begegnung zwischen ihnen hatte sich auf höfliche Worte, ohne jede Erwähnung des Übertritts von Newman beschränkt. Langsam kamen sich die beiden Männer näher. Wiseman überließ Newman und seinen Gefährten die Gebäude des sogenannten alten Oscott in seiner Nähe zu Oscott selbst und der theologischen Schule, deren Präsident er war.

Bereits 1846 erteilte er Newman die niedern Weihen, hieß ihn die bedeutendsten katholischen Institute Englands besuchen und empfahl ihm einen Aufenthalt in Rom. Am 28. Oktober 1846 traf Newman mit seinem treuesten jungen Anhänger und Freund, Ambrose St. John, dort ein. Sie waren fast mittellos und wohnten in der Propaganda, wo sie zu Priestern geweiht wurden, dann im Kloster der Dratorianer zu Santa Croce, um diese Institution genau kennen zu lernen.³⁾

Pius IX., der seit wenigen Monaten den päpstlichen Thron bestiegen hatte, gab seine volle Einwilligung zu Newmans Entschluß, in England ein Dratorium nach den Regeln des heiligen StifTERS Philipp Neri zu gründen, jedoch mit einigen notwendigen

¹⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, 216—224.

²⁾ Ebend. I, 455, Rom, Febr. 1847.

³⁾ Ebend. I, 431. 441. 443. 450.

Veränderungen im Interesse besserer Pflege der Studien. Persönliche Beziehungen zum Papste knüpften sich nicht an. Unmittelbar nach seinem Übertritt hatte Newman die Glückwünsche des Kardinals Acton mit der Bitte erwidert, man möge keine hochgespannten Hoffnungen auf ihn setzen; er habe wenig zu bieten und nur den Frieden seiner Seele gesucht und gefunden. Charakteristischer Weise ließ er jetzt von Rom aus, kurz nach Veröffentlichung des „Essay on Development“, die Universitätspredigten „über Glauben und Vernunft“ in französischer Übersetzung mit erklärenden Notizen erscheinen.¹⁾ Ferrone, der Jesuit, dessen Vorträge über das gleiche Thema er besuchte, befriedigte ihn wenig: seine Polemik in bezug auf die Lage in England verrate Unkenntnis der Dinge.²⁾

Ende 1847 verließ Newman Rom, von Pio Nono zum Superior des ersten englischen Oratoriums ernannt, das nach manchen Schwierigkeiten 1851 zu Edgbaston, einer Vorstadt von Birmingham, errichtet wurde. Er schied von Italien im Augenblick, wo die gemäßigt nationale Partei von dem neuen Papst unter dem Einflusse des Programms Giobertis, das im „Primato morale e civile degli Italiani“ seinen idealen aber utopistischen Ausdruck gefunden hatte, die Versöhnung der Kirche mit dem Fortschritt und der Nationalität erstrebte.

In den Jahren der Verbannung war u. a. auch Gioberti Wisemans Gast zu Oscott gewesen. Jetzt richtete letzterer an Lord Palmerstons Regierung ein Memorandum, das Englands wenigstens moralische Unterstützung des arg bedrängten Papstes in Vorschlag brachte. Wiseman führte darin aus, Pius IX. habe seine Schiffe verbrannt, mit Österreich gebrochen und die Reformen bewilligt, welche die englische Regierung fünfzehn Jahre früher vergebens gefordert hatte. Die reaktionäre, kurz zuvor niedergeschlagene Verschwörung und die Besetzung Ferraras durch österreichische Truppen bedrohten das Werk einer Politik, die ohne Gefahr der Revolution zur italienischen Einheit führen könne.³⁾

¹⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, I, 455.

²⁾ Ebend. I, 455.

³⁾ Ebend. I, 479. 487 und Appendix A. und B.

Hierauf wurde Lord Minto von der englischen Regierung, wenn auch nicht in offizieller Mission, nach Rom geschickt, fand aber Pio Nono schon zu Zugeständnissen an die extrem liberale Partei gedrängt, die auf Lord Palmerstons bekannte Sympathien für ihre Sache rechnete. Wisemans Vertrauensmann, Bischof Ullathorne, der im Frühjahr 1848 nach Rom kam und dort die Wiederaufrichtung der katholischen Hierarchie im Prinzip durchsetzte, erlebte die Revolution.

Newman sprach sich erst später über die Ereignisse aus, deren erste Phasen er 1847 als Augenzeuge miterlebt hatte. Er lobte den Papst, daß er sich nicht zum Werkzeuge der Verschwörungen gemacht, aber die Besserung der Zustände im Kirchenstaate durch Reformen gewollt habe.¹⁾

Am 29. September 1850 verkündet Wiseman, nunmehr zum Erzbischof von Westminster und bald darauf zum Kardinal ernannt, den englischen Katholiken auf eine herausfordernde und verletzend triumphierende Art und Weise die Wiederherstellung der Hierarchie, die von Newman freudig begrüßt wurde.²⁾ Die englische öffentliche Meinung, durch Wisemans Ton aufs empfindlichste verletzt, empörte sich gegen den Anspruch des Papstes, englische Diözesen zu errichten. Bischöfe und Laien schlossen sich dem Protest Lord John Russels an, der das Vorgehen Pius IX. „insolent und hinterlistig“ nannte. Der alte Haß gegen die Papisten entlud sich in Schmähungen und populären Demonstrationen. In öffentlichen Aufzügen mischten sich in den Ruf „Nieder mit der Poperie“ Drohungen gegen Puseyiten und Traktarianer. Wiseman und der Papst wurden in effigie verbrannt. Newman, der befragt wurde, was zu tun sei, gab den Rat, nichts zu beschließen, bevor der noch auf dem Kontinent zurückgehaltene Kardinal Wiseman zurückgekehrt sei.³⁾

Am 11. November traf dieser in London ein. Er bewies angesichts der herrschenden, bedrohlichen Aufregung große Kalt-

¹⁾ J. H. Newman, „Difficulties of Anglicanism“, 1851, I, p. 156.

²⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, I, 534.

³⁾ Ebend. I, 553.

blütigkeit und erließ unverzüglich seinen „Ausruf an das englische Volk.“ Kein fußbreit Landes, kein Schilling an Geld sei von den Katholiken beansprucht oder erhalten worden. Die Ablehnung der königlichen Suprematie in rein geistlichen Dingen durch die Katholiken sei keine andre als die der Dissenters; die Duldung der katholischen Religion durch den Staat schließe das Recht ein, eine katholische Hierarchie zu errichten; ohne eine solche könne die katholische Kirche, die wesentlich — essentially — episkopal sei, nicht bestehen. Die Staatsgewalt habe kein Recht, in England zu beanstanden, was sie in Irland und in den Kolonien bereits gutgeheißen habe. Der „Ausruf“ war geschickt abgefaßt, und der Sturm begann sich zu legen, obwohl der Erlaß der Ecclesiastical Titles Bill nicht verhindert wurde, die 20 Jahre hindurch wenigstens nominell aufrecht erhalten blieb.

Auf Wunsch des Kardinals hielt Newman 1850 zu London Konferenzen über anglikanische Schwierigkeiten in bezug auf katholische Lehren.¹⁾ Er richtete diese Vorträge an seine ehemaligen Mitkämpfer, die Traktarianer. Die Stunde, führte er in bewegten Worten aus, sei für sie gekommen, die Bewegung zu ihrem logischen Ende zu führen, dem Mittelwege zu entsagen und zum alten Glauben sich zu bekennen. Im Anschluß daran folgten, 1852 und zu Birmingham, öffentliche Vorlesungen über die gegenwärtige Stellung der Katholiken.²⁾ Dieses Mal begegnete er den Verleumdungen, den törichten und irrigen Auffassungen der öffentlichen Meinung in England über katholische Lehren und Gebräuche mit den von ihm bisher nicht angewandten Waffen der Ironie.³⁾ Der innige, pathetische Ton, mit dem er vor einem Londoner Auditorium, zu dem Dickens und Thackeray gehörten, gesprochen hatte, fiel jetzt weg. Mit besonderer Schärfe wandte sich Newman gegen die unwürdigen Angriffe eines abtrünnigen Priesters, Dr. Achilli, der in Irland Vorlesungen gegen den Ka-

¹⁾ J. H. Newman, „Certain Difficulties felt by Anglicans in catholic teaching, considered in twelve lectures addressed, in 1850, to the Party of the religious Movement of 1833.“

²⁾ J. H. Newman, „On the Present Position of Catholics“, 1852.

³⁾ Sergeant Bellasis, „Memorials“, p. 99.

tholizismus gehalten und weithin Gehör gefunden hatte. Das Vorleben Achillis war von schlimmster Art. Wiseman hatte in einer Zuschrift an die „Dublin Review“ vom Juli 1850 den Mann entlarvt. Der Artikel war anonym erschienen, aber auf Newmans Anfrage, ob Wiseman Beweise für seine Anschuldigungen in Händen habe, hatte dieser bejahend geantwortet, worauf Newmans scharfe Abwehr erfolgte. Achilli strengte jetzt eine Verleumdungsklage gegen Newman an, und dieser, der wiederholt von Wiseman die nötigen Aktenstücke verlangte, erhielt weder diese noch überhaupt eine Antwort. Der Kardinal hatte die Dokumente verlegt! Als er sie endlich fand, war es zu spät, und Newman, obwohl er eine Wiederaufnahme des Verfahrens durchsetzte und nur zu einer nominellen Geldstrafe verurteilt wurde, konnte sich des Eindruckes nicht erwehren, daß der Kardinal nicht rechtzeitig gesucht und überhaupt nicht energisch eingegriffen habe.¹⁾ Wiseman suchte sein Unrecht gut zu machen, indem er die ungeheuren Auslagen des Prozesses durch eine veranstaltete Sammlung deckte, und Newmans Ton ihm gegenüber blieb ein freundschaftlicher. Aber er erfuhr bei verschiedenen späteren und wichtigen Anlässen, „wie unsicher, wenn auch freundlich die Impulse des optimistischen Wiseman waren und wie schnell der talentvolle, bestimmbare Mann unter wechselnde Einflüsse geriet.“ Das Vertrauen, eine verlässige Stütze in ihm zu finden, war dahin, Wiseman hatte versagt und sollte auch ferner versagen.

Fast gleichzeitig, 1850, veranlaßte eine berühmt gewordene Entscheidung des Privy Council im sogenannten Gorham Case eine Übertrittsbewegung unter den Anglikanern, die sich an Umfang und Bedeutung mit jener von 1845 vergleichen ließ. Der Fall war im wesentlichen folgender. Der Bischof von Exeter hatte dem Revd. G. C. Gorham die Verleihung einer Pfründe verweigert, weil dieser die Taufgnade leugnete. Der geistliche Gerichtshof, dessen Entscheidung angerufen wurde, gab dem Bischof recht. Der geheime Rat entschied gegen ihn und gegen

¹⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, 40—41. R. Ornsby, „Memoirs of J. R. Hope-Scott“, II, 210—212.

den Bischof und erklärte Gorhams Ansichten für zulässig. Folglich bestimmten Laien und Juristen, im Widerspruche zur kirchlichen Autorität, was Glaubenssache sei und was nicht. Die führenden Traktarianer protestierten vergebens. Mehrere derselben, unter diesen Robert Wilberforce, ein Theologe, G. Hope, schon ein berühmter Advokat und eine Kapazität ersten Ranges, traten 1851 zur katholischen Kirche über.¹⁾ Erzdiakon Manning, einst einer der heftigsten Gegner des Katholizismus, den Newman eigentlich nie zu den Traktarianern gerechnet hatte, wurde gleichfalls katholisch. Das Ereignis sollte die weitreichendsten Folgen haben. Wiseman, dessen autokratischer Sinn mehr und mehr in disziplinarischen Neuerungen sich betätigte und der den Widerstand des alten Klerus mit Berufung auf Rom niederwarf, fand von nun an in der Person Mannings den eifrigsten Anwalt seiner bischöflichen Wünsche und Ansprüche, und freilich auch bald den eigenen Meister. Einige Jahre später, und Wiseman nannte Manning den katholischen Priester, der in England am meisten zum Vorteil seiner Kirche gewirkt habe.²⁾

Mit zunehmendem Alter glitt der heitere, humane, fromme, durchaus nicht enge, aber gebieterische Wiseman dem strengen, asketischen, herrschsüchtigen Manne in die Hände, der kein Gehl daraus machte, daß er von der Kirche die Verwendung seiner Fähigkeiten erwarte.³⁾

Das Haupt und die treibende Kraft der extremen Richtung in der katholischen Kirche der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts waren mit Manning gefunden. Er war ein Ehrgeiziger, eine geborene Herrschernatur, der in der Kirche vor allem ein Werkzeug der Macht sah und sich vorpiegelte, er sei im Rechte, wenn auch er sie als Machtmittel gebrauchte. In dem letzten Dezennium seines Episkopates kam er zu einer andern Einsicht und hat diese ebenfalls in posthumen Aufzeichnungen ausgesprochen, deren Auf-

¹⁾ R. Ornsby, „Memoirs of J. R. Hope-Scott“, II, 87—100. 147. E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, I, 501—692.

²⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, 68. 458.

³⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 17.

richtigkeit ihn selbst so schwer belastet, daß diese Denkwürdigkeiten geradezu mit einer moralischen „Hinrichtung“ verglichen worden sind. Vom Vorwurf der Heuchelei hingegen sprechen sie ihn frei.

In den ersten 50er Jahren wußte man von Manning hauptsächlich, daß er als Anglikaner bereits sehr autoritär gewesen war und ein großes Organisationstalent besaß. Im Gegensatz zu ihm wollte Newman weder Ehren noch Einfluß in der Kirche. Er fühlte sich glücklich, in klösterlicher Abgeschlossenheit ihr zu dienen, nach dem Beispiel des milden, „humoristischen Heiligen“, der einst auch Goethes Liebe gewonnen hatte. Gebet, Arbeit, Friede hatte er gewollt. Er gab sich völlig damit zufrieden, zu Edgbaston, wo eine Schule gegründet wurde, an der Erziehung halbgewachsener Knaben sich zu beteiligen, 1849, während einer Choleraepidemie, der armen Arbeiterbevölkerung beizustehen und sich dabei mit seinem Freund und Liebling, Pater Ambrose St. John, der Ansteckung auszusetzen. Wie einst zu Oxford, so jetzt in Birmingham, bestand seine Gemeinde meist aus armen, verwahrlosten Leuten. Ihnen stellte er seine Seelsorge, seine Predigt, seinen Beichtstuhl zur Verfügung.

Wandlungen der religiösen Meinung, sagt er in der „Apologia“, habe er, seitdem er katholisch geworden sei, keine mehr zu verzeichnen, wohl aber, wie früher, intellektuelle Schwierigkeiten, die seinen Glauben nicht erschütterten, und als deren größte er nach wie vor die Lehre vom Dasein Gottes bezeichnete, obwohl gerade sie unserm Geist mit größter Macht nahegelegt werde. Zurück blickte er nicht. Er nahm es ruhig hin, daß seine Vorträge von 1852 totgeschwiegen wurden. Nur der größte weibliche Genius in der Literatur aller Zeiten, George Eliot, freute sich des Humors seiner Vorträge und lachte mit Mr. Punch, der Newman karrikierte, über dessen vortreffliche Satire.¹⁾ George Eliot beneidete aber zugleich die Glücklichen, die nach Birmingham gehen durften.

England blieb, was es war. Diejenigen, die von religiöser Begeisterung entflammt wurden, bildeten, wie immer, eine ver-

¹⁾ Wilfrid Meynell, „Cardinal Newman and his Contemporaries“, Contemporary Review, Sept. 1890.

schwindende Minderzahl. Das änderte sich auch dann nicht, nachdem Newman, auf des Kardinals Wunsch, die erste Provinzialsynode, die dieser in Oscott versammelte, mit der berühmten Predigt „Der zweite Frühling“ begrüßt hatte, die Macaulay aus dem Stegreif herzusagen pflegte. Der Redner sprach von der materiellen Welt, die im ganzen fortbesteht, während ihre Bestandteile, der Mensch und seine Werke vergehen und ersetzt werden, nachdem sie die Stadien des Werdens, der Reife, des Verfalles und endlich des Todes durchlaufen haben. Die Welt gleicht dem Bilde auf den Wassern, das unverändert bleibt, obwohl diese beständig weiterfließen . . . Des Menschen Jugend ist der Verheißungen voll, dann kommt der Niedergang, das Ende. Das scheinbar dem Untergang Geweihte besteht, das die Zukunft Verheißende enttäuscht und verschwindet. Dieselbe Sonne scheint am Himmel und das blaue Firmament, die ewigen Berge werfen ihre Strahlen zurück. Wo aber wäre auf Erden der Kämpfer, der Held, der Gesetzgeber, das politische Gemeinwesen, die Herrscherrasse zu finden, die vor 300 Jahren groß gewesen sind und es heute noch wären? Die Kirche allein lebt in Gottes Universum ein beständiges Dasein. Während die Schöpfungen der Menschen altern und zerfallen, erneuert sie ihr scheinbar erstorbenes Leben und geht vom Winter in einen neuen Frühling über.

Newman schildert die englischen römischen Katholiken, wie er sie in seiner Jugend gekannt hatte, „keine Sekte, nicht einmal ein Interesse, eine bloß geringe Zahl von Individuen, wie die Christen beim Anbruch des Christentums, eine gens lucifuga, wie gespensterhaft vor den Gebietern der protestantischen Erde vorübergehend. Römischer Glaube war so abgeschmackt geworden, daß unsere Torheit oder unser geheimer Unglaube zum Anspruch auf Gnade und Duldung wurden.“

Da kam die Umkehr, die Restauration der alten Kirche, die Belohnung der Standhaftigkeit ihrer Blutzeugen, More, Fisher, Campion. Diese Umkehr fordert zum Danke für ihre neu betätigte Lebenskraft, nicht aber zu ungemessenen Hoffnungen auf:

„Ein zweiter Tempel erhebt sich auf den Ruinen des alten. Canterbury, York, Durham, Winchester sind dahin. Wir hielten

an den Visionen vergangener Größe fest und vermochten an ihr Verschwinden nicht zu glauben; aber die Kirche von England ist tot, die Kirche lebt. Westminster und Nottingham, Beverley und Hexham, Northampton und Shrewsbury, diese Namen werden in Zukunft dem Ohr so melodisch klingen, wie einst jene ruhmvoller Stätten, die wir verloren. Sie werden Heilige erzeugen und Lehrer aussenden, um, wie von Anbeginn, Israel Gesetze zu geben und es zur Buße und zur Gerechtigkeit aufzurufen. . . Und dennoch, meine Väter und Brüder, dürften wir darob erstaunen, wenn der Winter auch jetzt nicht ganz vorüber wäre? Hätten wir ein Recht, es befremdend zu finden, wenn, in diesem englischen Land, der Frühling der Kirche sich als englischer Frühling erwiese: unsicher, wie Tage der Hoffnung und der Furcht, der Freude und des Leids, froher Verheißungen und knospender Blüten, aber dennoch auch schneidender Winde, kalter Regenschauer und plötzlicher Stürme?"

Die Worte wurden an einem Wendepunkt in den Geschicken der katholischen Kirche gesprochen. Wiseman pflegte enge Beziehungen zu den führenden Geistern unter seinen Glaubensgenossen auf dem Kontinent. Die Erfolge der sogenannten liberalen Katholiken in Frankreich begeisterten ihn. Die bedeutendsten unter diesen, Montalembert, Lacordaire, um nur sie zu nennen, waren Schüler Lamennais' gewesen. Seit 1843 fochten sie für sein einstiges Programm der Unterrichtsfreiheit und hauptsächlich zu diesem Zweck riefen sie die katholische Partei ins Dasein. Sie vereinigte anfangs alle Talente. Eines der besten derselben, Graf Falloux, in politischen Fragen ein gemäßigter Mann, willigte in ein den Katholiken günstiges Kompromiß und setzte 1849/50 das Gesetz durch, das seinen Namen trägt und erst 1903 fiel. Der Sieg sprengte die Partei, die längst gespalten war, völlig. Lacordaire, zugleich ein aufrichtiger politischer Liberaler und ein asketischer Mönch, hatte 1848 den Bund der Kirche mit der Demokratie befürwortet und, wenn auch nur auf kurze Zeit, in seinem weißen Dominikanergewand seinen Platz auf der Linken der Nationalversammlung eingenommen. Er stimmte 1848 für Cavaignac. Fast allein unter den liberalen Katholiken, die für die Sache der unterdrückten

Nationen schwärmten, aber bald vor den gleichlautenden Ansprüchen der Bevölkerungen des Kirchenstaats Halt machten, blieb Lacordaire der Freund Italiens, der Gegner Oesterreichs, ein Anwalt politischer Reformen durch den Papst. Montalembert dagegen gab nach 1848 die liberale Sache preis, verlangte die römische Expedition, und führte unter dieser Bedingung die katholische Partei ins Lager Louis Napoleons, „des Gesellschaftsretters“. Seine Täuschung dauerte kurz. Bereits sechs Wochen nach dem Staatsstreich, 1852, kündigte Montalembert dem künftigen Kaiser die Heerfolge. Seine Führerschaft der katholischen Partei war längst vorher tatsächlich an einen früheren Kampfgenossen übergegangen.

Louis Veuillot, ein Journalist allerersten Ranges, aufrichtig in seiner Weise, fanatisch, brutal und rücksichtslos, regierte jetzt die katholische öffentliche Meinung in „Univers“ und predigte die Allgewalt des römischen Stuhles und der Kirche, auch in politischen Dingen. Die Doktrin, in ihrer neuesten Form, kam direkt von Lamennais, der sie von de Maistre entlehnt hatte. Louis Veuillot setzte ihre Verkündigung mit schroffer Empörung gegen den französischen Episkopat durch, der sie während zehn Jahren vergebens verwarf und verurteilte. Veuillots Blatt, das „Univers“, denunzierte in Rom Bischöfe, Priester und Laien, bald auch Lacordaire und Montalembert selbst, terrorisierte was widerstand, und triumphierte seit 1851 im Bunde mit der römischen „Civiltà cattolica“, dem offiziellen Organ der Jesuiten, und mit päpstlichen Breven über alle Gegner, die er sämtlich als Abtrünnige, als „Gallikaner“ brandmarkte. Der Erzbischof von Paris mußte seine Beurteilung des „Univers“ zurückziehen. Montalembert, Falloux, Dupanloup, de Broglie und ihre Gesinnungsgenossen konnten nur um den Preis gefährlicher Konzeptionen im „Correspondant“, ihrem Organ, ihren früheren Standpunkt verteidigen. Konsequent blieb Lacordaire. Er nannte das „Univers“, „aus dem Staub der Doktrinen Lamennais' geboren, die Verneinung des Christentums und der gesunden Vernunft, die größte Insolenz, die sich jemals unter dem Namen Jesu Christi geborgen habe“. Weder er, noch seine Freunde, noch, wie gesagt, die

Bischöfe, konnten es aber verhindern, daß die extremsten Ansichten in Seminarien, auf Kanzeln, in Büchern und in der Presse gelehrt und verbreitet, die Verfassungen verurteilt, die Errungenschaften der Kultur und der politischen Freiheit unterscheidungslos und bedingungslos verworfen wurden. Aus diesen Kreisen gingen moralisch erzwungen und jubelnd begrüßt, später der Syllabus und die ihn begleitende Enzyklika hervor. Ein ehemaliger Schüler Lamennais', Gerbet, Bischof von Perpignan, nimmt die Ehre der Urheberchaft für den Syllabus in Anspruch. Diese Männer waren es, die zum Bruch des Papsttums mit der modernen Welt drängten. „Ich bin nicht Christ, aber ich bin Papist“, erklärte charakteristisch genug Herr Thiers, der diese Richtung zu Gunsten seiner antiitalienischen Politik ausnützte. Den maßlosen Angriffen nach außen und nach innen ging ein Kultus des Papsttums und der Person Pius IX., „der an Blasphemie grenzte“, zur Seite. So spricht Wilfrid Ward, der daran erinnert, wie die Worte des Beni Creator, „Pater Pauperum, Lumen cordium“, auf den Papst bezogen wurden, und einst Pius für Deus gesetzt worden sei.¹⁾

In den sechziger Jahren und im ersten Anhang zur „Apolo-
logia“ schrieb Newman in bezug auf Montalembert und Lacordaire: „Ich halte es nicht für möglich, daß ich in irgend einem wesentlichen Punkt anderer Meinung sein sollte, als zwei Männer, die ich so sehr bewundere. Der Grundrichtung ihres Denkens und Verhaltens stimme ich freudigst bei; ich sehe in ihnen Geister, die ihrer Zeit vorangeeilt sind. Wenn ich gleichwohl Bedenken trage, mich ihrer Sprechweise inbetreff des Liberalismus anzuschließen, so ist das in so mancherlei begründet, was dort zu Lande und hier entweder den Worten einen andern Sinn gibt oder sich sachlich anders gestellt findet.“ Er war und blieb ein englischer Tory, dem es selbstverständlich bleibt, daß die moderne Gesellschaft nicht anders als in verfassungsmäßigen Formen und nach Bürgschaften des Rechtes und der politischen Freiheit leben kann. Die Revolutionen von 1848 waren Newman ebenso antipathisch wie jene von 1830 es ihm gewesen war. Er glaubte

¹⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, p. 210.

auch in der Politik an das Gesetz der Entwicklung. Gewissensfreiheit und Toleranz in religiösen Dingen aber blieben der Grund, auf dem er stand. Ohne diese waren weder das englische Staatswesen noch die freie Bewegung und das Bürgerrecht für die Katholiken innerhalb desselben denkbar. Seine Definition des Liberalismus, den er verwarf, hat er unzählige Male gegeben.

Unter Liberalismus verstand er eine falsche Denkfreiheit, oder die Anwendung des Denkens auf Materien, in bezug auf welche, infolge der Veranlagung des menschlichen Geistes, das Denken zu keinem erfolgreichen Resultat gelangen kann und folglich nicht am Platze ist. Liberalismus, sagt er, ist das unberechtigte Streben, jene geoffenbarten Lehren, die ihrer Natur nach über dem menschlichen Urtheil und unabhängig von ihm sind, diesem Urtheil zu unterwerfen und auf innere — intrinsic — Gründe hin, den Anspruch zu erheben, die Wahrheit und die Wertung von Sätzen zu bestimmen, deren Geltung lediglich auf der Autorität des göttlichen Wortes beruht.¹⁾

Wenn Franzosen oder Deutsche, oder Italiener die Bezeichnung Liberalismus gebrauchen, beziehen sie sich gemeiniglich auf politische Dinge. Newman bezog den Ausdruck zunächst auf unbefugten Rationalismus. „When we ask for reasons when we should not, we rationalise“, sagt er. Von politischer Reaktion war bei diesem englischen Konservativen, wenn er gegen den Liberalismus sich äußerte, nie die Rede. Seine Auseinandersetzung mit der religiösen Reaktion sollte später folgen.

III.

Newmans Sendung nach Dublin zur Gründung einer katholischen Universität. „Loss and Gain“, „Callista“ Newmans Predigt.

Im Januar 1854, während eines Aufenthalts des Kardinals Wiseman in Rom, erhielt Newman von ihm die Mitteilung, der Papst habe ihn zum Rektor der in Aussicht genommenen katholischen Universität zu Dublin bestimmt.

¹⁾ „Apologia“, Note A, Liberalism, p. 288. „Letters and Correspondence“, II, 137., u. s. w. u. s. w.

Wiseman jah voraus, daß es notwendig fein werde, das Anfehen des neuen Rektors dem irifchen Epifkopat gegenüber durch Verleihung der bifchöflichen Würde zu ftärken. Newman follte als Bifchof i. p. von Hippo, einft dem Siz des heiligen Auguftinus, nach Dublin gehen. Ein Brief von ihm an den Kardinal, vor der Abreise nach Irland, beweift, daß Wiseman fich des Erfolges ficher glaubte. Es kam aber nie zu einer folchen Ernennung, und über der ganzen Angelegenheit fchwebt ein Dunkel, das auch Newman's Bericht „My Campaign in Ireland“ nicht aufklärt.¹⁾ Aber der Titel, den er wählte, traf zu, und der „Feldzug“ endete mit einer Niederlage. Die eifersüchtige Überwachung durch Bifchöfe, die wenig oder nichts von den Grundbedingungen wiffenschaftlicher Bildung verftanden, die Nichtanerkennung durch den Staat, das Vergnügen des Irländers an der Unterminierung alles deffen, was Engländer bei ihm zu bauen verfuchen, alle diefe Erfahrungen hat Newman bis auf die Hefe, fieben Jahre hindurch, gekoftet. Die Sendung ift ihm aufgedrungen worden und koftete die beften Jahre feiner Tätigkeit. Von feiner Arbeit in Irland zeugen drei Bände Vorlefungen und Eſſays über akademifche Dinge und über das Werk der Univerfitäten.²⁾ Sie find ein Denkmal deffen, was Newman wollte.

Er, deffen gelehrte Bildung auf klaſſiſchem Boden erwachfen war, ſprach darin von Athen als von der erften Univerſität der Welt. Die Athener fühlten, ſagt er, daß eine Demokratie nur der poliſtiſche Ausdruck für intellektuelle Gleichheit und eine literariſche Republik die Freiheit des Gedankens, die Gleichberechtigung der Geiſter, gleichviel welchen irdiſchen Ranges ſei. Dieſe Athener, denen es ebenſo natürlich war, zu denken, als es dem Barbaren iſt, zu ſchlafen oder zu kämpfen, wurden die gebornen Erzieher der Welt, und das bloße Leben unter ihnen führte zu geiſtiger Bildung.

¹⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, p. 74—75. J. H. Newman, „My Campaign in Ireland. Printed for private Circulation only.“ King, Aberdeen 1896. (Herausgegeben von P. Neville, Dratorianer.

²⁾ J. H. Newman, „Discourses on the Scope and Nature of University Education“. Dublin 1852. „Lectures and Essays on University Subjects“, 1859. „The Office and Work of Universities“, 1856.

Athen vergötterte das Schöne. Das Schöne erobert die Welt nicht, aber, wie das orphische Lied, schlägt es sie eine Zeit hindurch in Bande. Die griechische Literatur ist nicht der Maßstab griechischen Lebens. Aber sie besitzt die Gaben ernster, klarer Schönheit, die mit dem Begriff des Klassischen verbunden, tief und streng genug sind, um die Kirchenväter zu berechtigen, in ihr die Vorbereitung für die evangelische Botschaft zu erkennen.

Diese in großen Zügen geschilderte Geschichte der alten Kultur sollte nach Newman's Absicht der Ausgangspunkt einer von ihm skizzierten Geschichte der menschlichen Kultur überhaupt sein, wie sie in der Gründung und Entwicklung der europäischen Hochschulen sich darstellt. Nichts wäre leichter für ihn gewesen, als dieses Thema zu einem historischen Werk über die Universitäten zu gestalten. Newman tat es nicht. Sein Augenmerk blieb auf die Gegenwart gerichtet. Für die Söhne des Landes, das einst die Leuchte der Christenheit gewesen war, das seit dem VI. Jahrhundert der Wissenschaft eine friedliche Stätte bereitet und ihre Sendboten in die Welt ausgesandt hatte,¹⁾ entwarf er das Bild einer Universität: Es ist die Stätte, der hunderte von Schulen ihre Beiträge bringen; hier sind die Geister heimisch und geborgen; hier können sie mit der Überzeugung arbeiten und forschen, dabei ebenbürtigen, wenn auch antagonistischen Kräften und überlegenen Wahrheitsentscheidungen zu begegnen. Denn hier werden Untersuchungen gefördert, Entdeckungen geprüft und vervollständigt, vorschnelle Schlüsse harmlos gemacht und der Irrtum durch den Zusammenstoß der Geister und durch die Prüfung des Wissens durch das Wissen gebessert . . . Hier ist die Stätte, deren Ruhm die Jugend anzieht, deren Schönheit das Urteil der reifen Männer gewinnt und die Erinnerungen des Alters festhält. Ein Sitz der Weisheit, ein Licht der Welt, ein Werkzeug des Glaubens, die Alma Mater künftiger Geschlechter, dieses, und noch viel mehr, ist eine Universität. Sie darf nicht zu einer Prüfungsanstalt herabsinken, noch eine Vorratskammer zur Verteilung nützlicher

¹⁾ Newman, „The Office and Work of Universities.“ „The Isles of the North“, p. 173. 195. 312 u. ff.

Kenntnisse werden. Sie foll vielmehr den ganzen Menschen bilden und erziehen. Für die Einrichtung der neuen Hochschule, die alle Disziplinen umfassen follte, hatte Newman deutsche Autoritäten, vor allem Döllinger, zu Räte gezogen. Das Ideal einer Univerfität, das ihm felbst vorfchwebte, blieb Oxford mit feinem System der Colleges. Er nennt fie das Korrektiv der Univerfität, die Heimstätte der Jugend, die Schule, in der gelehrt wird, wie man lernen foll.¹⁾ Die bloße Anhäufung von Gegenständen des Wissens erfchöpft, wie gefagt nicht, was Newman unter akademifcher Bildung versteht. Die Schulung zur geiftigen Disziplin ift ein Teil ihrer Aufgabe; die Verleihung echter Kultur muß ihr zur Seite gehen. Die Abhandlung Newman's über „die Idee einer Univerfität“ enthält feine Definition des Gentleman. Er bezeichnet ihn als folchen „who never inflicts pain“. Auf andre mehr als auf fich felbst bedacht, liebevoll gegen die Schüchternen, barmherzig gegen die Toren, überlegt er ftets, zu wem er fpricht. Wenn er andern Gutes erweist, fcheint er es zu empfangen. Von fich fpricht er nie, er fei denn durch Umftände gezwungen. Klatsch und Verleumdungen leiht er kein Ohr; ftets fetzt er gute Beweggründe bei feinen Widerfachern voraus, verwechfelt nie perfönliche Angriffe und bittere Ausfälle mit Beweisgründen und bleibt der Mahnung alter Weisheit eingedenk, den Feind fo zu behandeln, als könne er eines Tages der Freund werden. Er ift geduldig, verzeihend und aus philofophifchen Gründen ergeben. Er unterwirft fich dem Schmerz, weil er unvermeidlich, dem Verluft feiner Lieben, dem Tod, weil fie feine und ihre Beftimmung find. Er mag recht oder unrecht in bezug auf feine Meinungen haben, aber er ift zu einfichtig, um ungerecht zu fein, und ift immer einfach, kraftvoll, bündig und klar.

Ift er ein Ungläubiger, fo wird er zu ernft und zu billig denken, um die Religion lächerlich zu machen oder gegen fie aufzutreten; denn er ift zu weife, um ein Dogmatiker oder ein

¹⁾ J. H. Newman, „The Office and Work of Universities“, p. 321. „Oxford“, p. 269. „Professors and Tutors.“ „Lectures and Essays on University Subjects“, p. 342: „Discipline of Mind“.

Fanatiker in seinem Unglauben zu sein. Er ist ein Freund der religiösen Duldung, nicht nur weil die Philosophie ihn lehrt, alle Formen des Glaubens mit unparteiischem Auge zu betrachten, sondern auch, weil die Zivilisation ihn veredelt und milder gestimmt hat. Auch wenn er kein Christ ist, kann er Religion haben; sie wird in diesem Falle eine Religion der Phantasie und des Gefühls, die Verkörperung der Idee des Erhabenen, Majestätischen und Schönen sein, ohne welche eine große Philosophie nicht denkbar ist. Diese Schlußfolgerung seiner Vernunft oder diese Schöpfung seiner Einbildung wird so treffliche Gedanken, so vielseitige Anwendungen bei ihm erzeugen, daß er wie ein Jünger des Christentums selbst erscheint.

Damit sind einige Züge des ethischen Charakters angegeben, den sich ein gebildeter Geist, abgesehen von religiösen Grundsätzen, erwirbt. Innerhalb wie außerhalb der Kirche, bei Heiligen wie bei Verworfenen, ist er zu finden; er ist das beau idéal der Welt; er kann die Entwicklung des Katholiken teilweise fördern und teilweise hemmen. Er begünstigte die Erziehung eines heiligen Franz von Sales und eines Kardinals Pole; er ist die Schranke der Weltbetrachtung eines Shaftesbury oder eines Gibbon. Basilius und Julian waren Studiengenossen in den Schulen Athens; der eine wurde ein Kirchenvater und ein Heiliger, der andre der spottende, unveröhnliche Feind der Kirche.¹⁾

Auch Newman's Lehramt richtete sich an Weltleute, an Jünglinge, jedoch an solche, die katholisch waren. Er verlangte nicht das von ihnen, was den Priester und Ordensmann, den christlichen Philosophen und Theologen verpflichtet; aber er rief sie zur Betätigung einer erleuchteten Religion und eines reinen, männlich ernstern Wandels. Seine Einsicht schritt auch darin seiner Zeit voraus, daß er bei der künftigen akademischen Bildung dem überwiegenden Range und Einflusse der Naturwissenschaften Rechnung trug. Er empfahl das Studium derselben nach den ihnen eigenen Methoden, die nichts mit jenen der Theologie

¹⁾ J. H. Newman, „The Idea of a University“, p. 208.

gemein haben. Nicht die Theologie und die Naturwissenschaften, sondern Theologen und Naturforscher geraten mit einander in Streit, wenn sie getrennte Gebiete mit einander vermischen. Denn die physischen Wissenschaften sind experimental; die Theologie ist traditional; jene sind reicher, verwegener, fortschreitend und in die Zukunft blickend; die Theologie ist genauer, sicherer, der Vergangenheit verpflichtet und anscheinend stationär. Theologie ist die Philosophie einer übernatürlichen, die Naturwissenschaften sind die Philosophie der natürlichen Welt. Sie haben Phänomene zu beobachten und Gesetze nachzuspüren. Die beiden können sich berühren, niemals aber vereinigen. Über die Gesetze der Bewegung oder den Reichtum der Nationen wissen die größten Theologen, der heilige Augustinus oder der heilige Thomas, nicht mehr als ein unwissender Landmann. Der Naturphilosoph weiß nichts über die letzten Ursachen und gerät in heillose Verwirrung, wenn er sie in den Bereich seiner Untersuchungen zieht.¹⁾ Den einen wie den andern, den Theologen und den Laien legt Newman die Liebe zur Wahrheit ans Herz. Die Irrtümer einzelner in gelehrten Untersuchungen, sagt er, sind oft fruchtbringender als die Wahrheiten anderer. Es ist ein Gewinn für das Wahre, wenn nichts gewonnen ist, als die Aufdeckung eines Irrtums.²⁾ Er freut sich, wenn anti-katholische Schriftsteller dem Menschengeschlechte so viele Dienste leisten, als nur immer in ihrer Macht liegt, und er empfindet keinen Wunsch, ihnen die Aufgabe zu erschweren.

Er warnt vor dem Mißgriff, schaffen zu wollen, was schon geschaffen ist, statt z. B., die historische Wissenschaft so wie sie sich entwickelt hat, als mustergültig in ihren Methoden anzunehmen.³⁾ Er nennt die Freiheit die Bedingung aller Forschung. Wenn wir die Vernunft gebrauchen wollen, müssen wir uns den Bedin-

¹⁾ J. H. Newman, „Lectures and Essays on University Subjects“, p. 221 u. ff. „Christianity and physical Science.“ „Christianity and scientific Investigation“.

²⁾ J. H. Newman, „The Idea of a University“, 378—379.

³⁾ „Lectures and Essays on University Subjects“, 80. 86.

gungen der Vernunft unterwerfen. Große Geister brauchen Freiheit, nicht im Gebiete des Glaubens, aber in dem des Denkens. Und nicht nur die großen, sondern alle Geister.

Solche, die Genies genannt werden, weil die Natur sie mit einer besondern Fähigkeit begabt hat, werden übermächtig von dieser erregt und beherrscht, so daß sie blind für alles andre werden. Sie sind Enthusiasten auf ihrem Gebiete und tot für die Schönheit der Dinge auf andern Gebieten. Infolgedessen verachten sie wohl auch Forschungen und Studien, die auf andern Linien sich bewegen, weil ihnen die eigene allein des Beharrens wert erscheint. Solche Männer sind oft sehr gute Katholiken und es kommt ihnen nicht in den Sinn, Liebe, Rücksicht und Eifer für die Katholizität aufzugeben. Wenn aber gesagt und beansprucht wird, es sei nicht genug, daß sie in ihrer besondern Wissenschaft und bei ihren Spekulationen und Schlußfolgerungen sich der Kirche im allgemeinen unterwerfen und ihre Dogmen anerkennen, sondern sie müßten auch allem dem Rechnung tragen, was die Theologen über religiöse Dinge gesagt haben und was die Menge geglaubt hat, so wird man die Flamme in ihnen einfach erstickend und sie werden gar nichts mehr zu leisten vermögen. Eine Kraft, die im großen und ganzen und unerachtet einzelner Irrtümer der geoffenbarten Wahrheit gedient hätte, ist dann verloren gegangen.¹⁾

Nicht Wissenschaft allein, sondern auch Literatur gehört in das Bereich einer Universität. Eine katholische Literatur, sagt Newman, wird gefordert. Wenn man darunter eine religiöse Literatur versteht, so müßte das eine vorwiegend von kirchlichen Schriftstellern besorgte Literatur sein, ganz ebenso wie eine medizinische von Medizinern, oder eine juristische von Juristen geschrieben wird. Wenn dem so ist, dann gehört sie nicht speziell zu einer Universität, da eine solche weder ein Seminar noch eine theologische Schule ist. Wenn aber von Literatur im allgemeinen und insbesondere von englischer Literatur die Rede

¹⁾ „Lectures and Essays on University Subjects“, 288—292.

ist, so können wir die Tatsache nicht leugnen, daß diese englische klassische Literatur nicht katholisch ist.

Vergangenes kann nicht ungeschehen gemacht werden, noch wird sich der Traum, der englischen Sprache katholische Klassiker zu erwecken, verwirklichen lassen. Die Zeiten sind nicht großen Schriftstellern im klassischen Sinne, sondern gutem Schrifttume, und das in größtem Umfange günstig.

Man schreibt heutzutage so gut, daß die Wahl schwer fällt. Nicht die Form versagt, sondern jene Individualität, jener persönliche und dennoch des eignen Selbst unbewußte Ernst, der der größte Reiz eines Autors ist. Wenn Katholiken in der nationalen Literatur die wünschenswerte Stelle einnehmen wollen, so müssen sie dem Stile die Vollendung geben, deren er bedarf, um der würdige Ausdruck des Inhalts zu sein, denn Literatur ist der Gedanke in der einer besondern Sprache eignen Ausdrucksform. Keine Hochschule kann eine Literatur schaffen, aber sie hat die Pflicht, die vorhandene Literatur zu pflegen. Die Katholiken müssen sich bescheiden, zu tun, was ihre Nachbarn gleichfalls tun; sie müssen sich damit begnügen, ihrer Generation zu dienen, die religiösen Interessen zu fördern, die Wahrheit zu empfehlen und ihre Brüder zu erbauen, auch wenn ihre Namen von geringem Gewicht und ihre Werke nicht viel dauernder als sie selbst sein sollten.¹⁾

Als „Gelegenheitschriften“ bezeichnet Newman diese drei Bände, über deren Reichthum und Inhalt hier nur Andeutungen gegeben werden konnten.

Ihren unmittelbaren Zweck erreichten sie zwar nicht, aber indem sie über denselben hinausgreifen, sind sie eines der wertvollsten Zeugnisse für die Vielseitigkeit seines Geistes und die Überlegenheit seiner Anschauungen. Die sieben Jahre, die Newman in Irland verlebte, gewährten ihm Muße, um einmal und nicht wieder auf ihm sonst fernliegenden Gebieten schriftstellerisch tätig zu sein.

¹⁾ „Lectures and Essays on University Subjects“, p. 29—67. „Literature“.

Unter ähnlichen Umständen unfreiwilliger Berufslosigkeit war zu Rom, 1848, „Loss and Gain“, die Geschichte eines Konvertiten, entstanden. Charles Reдинг, dieser Konvertit, ist eine erdichtete Persönlichkeit, aber er erlebt zu Oxford und Rom, was Newman erlebt hatte, und darin liegt die Anziehung der sonst einfachen Geschichte. Zuweilen gleichen sich die beiden wie Brüder.

„Verlust und Gewinn“ war nicht vollendet, als Newman den Plan zu „Callista“ entwarf und zunächst einige Kapitel niederschrieb. Dann kehrte er ins tätige Leben zurück und das Bild der heidnischen Welt des III. Jahrhunderts, in der die Christen auf afrikanischer Erde ihre Stelle suchten, blieb unvollendet auf der Staffelei „wegen der Unfähigkeit des Autors“, wie dieser sagt, „Personen und Zwischenfälle zu erfinden.“ Mittlerweile, im Herbst 1854, erschien Kardinal Wisemans „Fabiola, eine Erzählung aus der Zeit der Katafomben.“ Dieses Buch, mit der Unmut und Leichtigkeit, die dem Verfasser zu Gebote standen, geschrieben, fand verdienten Erfolg und eine ungeheure, nicht auf katholische Kreise beschränkte Popularität. Einige Monate später erschien „Callista“, ein ernstes, tief poetisches Buch, in dem ein unvergleichlicher Kenner der ersten christlichen Jahrhunderte eine Spanne ihrer Geschichte auferweckt. „Callista“ stand über dem Geschmack der Menge. Sie gefiel den Wenigen, aber diesen so völlig, daß ein so feiner Litterarhistoriker wie R. H. Hutton, nicht ansteht, dieses Buch als das charakteristischste, das Newman geschrieben hat, zu bezeichnen.

Es entsprach der ganzen Art und Empfindung des Verfassers, das innere Drama in die Seele einer Griechin zu verlegen, die durch den matten, unsicheren Christenglauben des Geliebten, Agellius, enttäuscht und verletzt, ihren Weg zum Heile allein sucht und findet. Die Botschaft, die ihr Agellius verkündet, ist die seiner irdischen Liebe; das Ziel und Ende, die Erkenntnis des wahren Gottes, ist für ihn nur das Mittel gewesen, ein Weib zu gewinnen. „Kann es kalte Christen geben?“ fragt die Jungfrau: „Es gab eine Zeit, wo ich bereit gewesen wäre, Dich anzubeten. Du hast die Täuschung aufgehoben, indem Du mich angebetet hast.“ Sie

selbst ist keine Christin, als sie unter dem Verdacht, zur Sekte zu gehören, ins Gefängnis geworfen, ihren Richtern die Huldigung für die Götter verweigert. Sie opfert sich einer Vision, die ihr noch entschlüpft. Erst in der Verklärung des Opfers wird ihr der Glaube gegeben. Der Schleier fällt, von der Hand eines großen Menschenkenners, eines wahren Künstlers, über die Qual des Endes gebreitet. „Callista“ wurde in Newman's Hand fast ein historisches Dokument, so genau ist seine Kenntnis der Zeiten, die er schildert.

Die Komposition der „Skizze aus dem III. Jahrhundert“ war die Erholung freier Stunden. Für die akademische Jugend entstanden die „Vorträge über die Geschichte der Türken“, ein Gegenstand, der Newman durch den ihm völlig unsympathischen Krimkrieg nahe gelegt wurde.

Ein bleibendes Andenken an Newman bewahrten die Armen von Dublin, von denen W. G. Ward bezeugt, sie hätten ihn vergöttert.¹⁾

Das Werk, das Newman's würdig gewesen wäre, eine Revision der englischen katholischen Bibelübersetzung, hatte Kardinal Wiseman seiner Leitung übertragen. Ganz untergeordnete Motive, die von Buchhändlern vorgebracht wurden, veranlaßten Wiseman zur vorläufigen Aufgabe des Unternehmens, das 1881 durch Theologen der anglikanischen Kirche in Angriff genommen und in den folgenden Jahren zu Ende geführt wurde. Nicht als gelehrter Philologe, wohl aber als der größte lebende Meister englischer Prosa würde Newman, nach Dr. Barry's Worten, seine Auffassung dessen, was eine solche Übersetzung forderte, verwirklicht haben: „Niemals hätte er die Schönheit eines liebgewordenen Rhythmus unfruchtbarer Eintönigkeit geopfert; unter seiner Führung wäre bei genauester Einhaltung aller wissenschaftlichen Bedingungen ein literarisches Werk ersten Ranges entstanden, statt eines Schlüssels oder Lexikons, dem über grammatikalischen Skrupeln der Geist entweicht.“²⁾

¹⁾ W. Ward, „W. G. Ward and the Catholic Revival“, p. 450.

²⁾ W. Barry D. D., „Newman“, 116—117.

Auch das sollte nicht erreicht werden. Von den Jahren in Irland bliebe der Eindruck verschwundener Kraft, hätte Newman nicht auch dort das Predigtamt fortgesetzt, das der Schrein seines tiefsten Gedankenschatzes bleibt.

Unter dem anspruchsflosen Titel „Sermons for mixed Congregations“, mit der Widmung an Wiseman und bevor er nach Dublin ging, war die erste Sammlung seiner katholischen Kanzelvorträge erschienen; mit einer Deditation an Manning, zur Erinnerung an eine dreißigjährige Freundschaft, folgten 1857 die bei verschiedenen Anlässen gehaltenen Predigten.¹⁾ Dem Gelehrten blieb die Theologie die Krone der Wissenschaften, die Lehre von Gott, ihrem Urheber und ihrem Gegenstand, die notwendige, praktische Vollendung alles menschlichen Könnens und Wissens, denn „eine abstrakte Religion gibt es nicht, und diejenigen, die, wie sie sagen, in geistigerer Weise Gott anbeten wollen, enden damit, daß sie nicht mehr anbeten.“²⁾

Die Anbetung Gottes im höchsten Sinne ist der Inhalt von Newmans Predigt, ihr Zweck und ihr Beruf. Alles andre mochte Zufall oder Notwendigkeit ihm abgerungen haben: die Predigt ist seine Aufgabe im eigentlichsten Sinne; sie enthält seine ganze Seele. Als er katholisch wurde, unterbreitete er in Demut und Gehorsam den Wortlaut seiner Oxford Kanzelreden der Autorität der katholischen Kirche. Diese aber fand so gut wie nichts daran zu ändern. Der Anglikaner hatte, ganz ebenso wie der Katholik, den Gefreuzigten gepredigt, die Heiligen verehrt, auf die Gnadenmittel der Kirche verwiesen. Sein Ton ist später noch inniger, noch pathetischer geworden. Aber die seiner Beredsamkeit eigentümlichen Eigenschaften wechselten nie. Ein Franzose, der Jesuit Brémond, der Newman nicht zu seinem Nachtheile mit Bossuet und Bourdaloue vergleicht, hebt hervor, daß er, der ohne Gesten in fast unbeweglicher Haltung sprach und durch die klangvolle Stimme

¹⁾ J. H. Newman, „Sermons preached on various Occasions“ 1857.

²⁾ J. H. Newman, „Parochial and plain Sermons“, II, p. 74.

und die tadellose Form des Vortrages wirkte, sich niemals rednerischer Kunstgriffe bediente, niemals in seiner ruhigen, strengen Würde die Erregung seines Auditoriums bezweckt hat. „Bis zum Übermaße von Ehrfurcht für die Unabhängigkeit anderer durchdrungen, hätte er für nichts in der Welt sie dadurch gewinnen wollen, daß er an die Leidenschaften der Menschen sich wandte. Ohne fühlbare Anstrengung, ohne Tränen, ohne den Aufschrei der Begeisterung ergriff er die Seelen aufs tiefste durch die alleinige Macht der Ideen.“¹⁾

So in der Predigt „über die Heiligkeit als Bedingung künftiger Seligkeit.“ Sie führt den Gedanken aus: „Für einen irreligiösen Menschen wäre der Himmel die Hölle.“ Die Betrachtung über das menschliche Leid, in der Predigt über „das geistige Leiden Christi in seiner Passion“ enthält die berühmte Stelle: „Die Geschichte dieser Welt ist lang und Gott allein kann ihr Gewicht tragen. Getäuschte Hoffnungen, gebrochene Gelübde, erloschene Lichter, verschmähte Warnungen, verfehlte Gelegenheiten; die verratene Unschuld, die verhärtete Jugend, die zurückgefallenen Sünder, die unterdrückten Gerechten, das gebrochene Alter; die Sophismen des Unglaubens, die Unbotmäßigkeit der Leidenschaften, die Hartnäckigkeit des Stolzes, die Tyrannei der Gewohnheit, der nagende Gewissenswurm, das verzehrende Fieber der Sorge, die Qual der Schande, das Dahinsiechen der Enttäuschung, die tödliche Verzweiflung; dieses grauenvolle, Erbarmen erregende Schauspiel, diese herzbrechenden, empörenden, hassenswerten, Wahnsinn erzeugenden Szenen, die verzerrten Züge, die bebenden Lippen, die geröteten Wangen, die finster zusammengezogenen Brauen der willigen Opfer der Empörung, das alles ist jetzt vor Ihm, es bedrängt Ihn und erfüllt Ihn. Sie sind jetzt Sein, statt des unvergleichlichen Friedens, der Sein war, seit Er empfangen wurde. Sie stürzen über Ihn herein, sie ergreifen Besitz von Ihm. Er ruft zu Seinem Vater, als wäre Er der Schuldige und nicht das

¹⁾ P. H. Brémond, „Les Sermons de Newman.“ „Études publiées par les pères de la Compagnie de Jésus“. Août 1897.

Opfer. Seine Todesangst wird zum Bekenntnis der Schuld und der Reue. Er tut Buße, Er beichtet, Er bereut mit einer Vollkommenheit und Tatsächlichkeit, die größer als die aller Heiligen und Büsser zusammengenommen sind; denn Er ist das Eine Opfer für uns alle, der einzige Mittler, der wirkliche Büsser, alles, nur nicht der wirkliche Sünder.“

Von einer andern Predigt, „On unreal Words“, die den Gedanken ausführt, wie leicht der Mensch unbewußt in Unwahrhaftigkeit gerät, ist bezeugt worden, sie habe mehr wie einen Zuhörer auf immer beeinflusst und sein inneres Leben verwandelt.¹⁾

Wir müssen abbrechen. Die zwölf Bände von Newmans Kanzelvorträgen sprechen für sich und bergen einen unvergleichlichen Schatz religiöser Erfahrung. Das Schicksal so vieler Reden, die gesprochen wie Flammen loderten und, ihres unmittelbaren Anlasses, des Zaubers mündlichen Vortrages beraubt, in Asche zusammenfallen, trifft die seinen nicht.

IV.

„Der Rambler.“ Katholische Kontroversen. Die Katholiken und Oxford.

Bald nach Newmans Rückkehr aus Irland spielte sich der Konflikt zwischen Kardinal Wisemans Koadjutor, dem Erzbischof von Trapezunt i. p. Mgr. Errington, und Manning ab. Letzterer hatte dem Kardinal mit der von ihm 1857 in der Erzdiözese eingeführten Ordensgemeinschaft der Oblaten des hl. Karl Borromeus eine ihm ganz ergebene Priesterschaft zur Verfügung gestellt. Von Manning wurde Errington als antirömisch und engherzig national bezeichnet. Manning machte kein Hehl daraus, daß Errington in seinen Augen die Fortschritte des Katholizismus in England hemmen, und, sei er einmal Wisemans Nachfolger geworden, dessen Werk zu Fall bringen werde. Durch *motu proprio*

¹⁾ R. Hutton, „Cardinal Newman“, p. 102.

von 1857 ernannte Pius IX. jetzt Manning zum Vorstand des Kapitels von Westminster, das seinerseits, von Wisemans unzufriedenen Suffraganbischöfen unterstützt, das Recht einer Prüfung der Regeln der Oblaten verlangte.¹⁾ Errington stand zum Kapitel, das an Rom appellierte. Wiseman erklärte sich für Manning, legte den Führern der klerikalen Opposition Schweigen auf und kassierte die Beschlüsse des Kapitels. Durch einen sehr beschränkten Mann, Mgr. Talbot, einen Konvertiten, wie er selbst, gelang es Manning, die ihm anfänglich ungünstige Stimmung in Rom zu seinen Gunsten zu wenden. Errington, ein strenger, unbeugbarer Charakter, von größter Gewissenhaftigkeit, sah sich endlich zur Erklärung genötigt, er verweigere es zwar, seine Würde freiwillig niederzulegen, werde aber dem päpstlichen Befehl gehorchen, wenn der Verzicht auf dieselbe in dieser Form von ihm verlangt werde. Die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen wies er ebenso, wie ein ihm zur Entschädigung angetragenes Bistum zurück.²⁾ Pius IX. setzte ihn 1860 ab und ernannte nach Wisemans Hinscheiden, 1865, Manning an seiner Stelle. Es sei keine Hoffnung für einen guten Fortschritt der Religion in England, verkündeten dieser und Mgr. Talbot, bis die alte Generation von englischen Bischöfen und Priestern ausgestorben sei³⁾ Die Art und Weise, wie Errington die ihm zugesagte Unbill trug, indem er fortan in stiller Zurückgezogenheit nur seinen priesterlichen Pflichten lebte, gab den Maßstab seines Wertes. Wiseman rechtfertigte seine Handlungsweise durch die Unmöglichkeit eines Zusammenwirkens mit Errington, wegen dessen Rigorismus, der alle Zugeständnisse verweigerte. In seiner Gesundheit schon schwer bedroht und nicht mehr im Stande, die Last der Sorgen und Geschäfte allein zu tragen, geriet der Kardinal von da an mehr und mehr unter Mannings Einfluß.⁴⁾ Dieser vertrat meist er-

¹⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 89 u. ff. 136. 171. 370.

²⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, 254—288. 394 u. Appendix D., E. und F.

³⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 89.

⁴⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, 432. 435. 433.

folgreich seine Interessen in Rom und verpfändete dafür das Gewicht von Wisemans Namen zur Verteidigung der weltlichen Macht, als die Krisis infolge der Ereignisse von 1859 wieder akut wurde. Dennoch lebte bei dem Kardinal etwas von dem alten, versöhnlichen Geist fort, dem er seine bevorzugte Stellung in England verdankte, und der Wunsch, mit den guten Bestrebungen seiner Zeit in Einklang zu bleiben, erstarb bei ihm nicht. Es gab Fragen, in denen Manning, sowohl in Rom wie in der Erzdiözese von Westminster, nachgeben mußte. Die Oblaten verloren ihre Stellung als Lehrer im Priesterseminar und College von St. Edmund. Von Rom aus wurde der Rat gegeben und befolgt, bessere Beziehungen zwischen dem Erzbischof und seinen Suffraganen herzustellen.¹⁾ Mannings „Vorlesungen über die weltliche Macht“, die 1860 zu London gehalten, das revolutionäre Rom die Stadt des Anti-Christ der Prophezeiungen nannten²⁾ und die Erhebung der weltlichen Macht des Papsttums zum Dogma in Aussicht stellten, verfielen in Rom der Zensur und entgingen mit knapper Not dem Index, wurden aber dann ins Italienische übersetzt und durch Talbot verteidigt und verbreitet. Den Angriffen der äußern Gewalt, der Politik Cavour's und Louis Napoleons, dem Bund der modernen Welt mit der Revolution antworteten Manning, der völlig auf seine Seite getretene Ward und ihre kontinentalen Bundesgenossen mit der Verwerfung aller Kompromisse. Sie wollten Krieg, nicht nur auf politischem, sondern auf intellektuellem Gebiete. Die Wissenschaft, sagten sie, habe sich mit den Feinden der Kirche verbündet: die Wissenschaft müsse katholisch werden, oder sie habe den Katholiken nichts mehr zu sagen.

Kein Zweig derselben hatte in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts eine gebietendere Stellung gewonnen als die Geschichte, keine mächtiger in die Entwicklung der Zeit eingegriffen und sich mit allen ihren Interessen berührt. Rankes Ausspruch: „Machte Wahr-

¹⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, 434—435.

²⁾ „The Temporal Sovereignty of the Popes“. Three Lectures 1860. (1861 folgten andere.) E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“. II, 152—164.

heit ohne allen Schmuck; gründliche Erforschung des Einzelnen; das übrige Gott befohlen“¹⁾, war für die großen deutschen Historiker, die katholischen wie die andern, der Grund, auf dem sie standen. Die Apologie gaben sie auf: „Der Historiker“, schreibt später Pastor, „darf sich nie durch apologetische Zwecke leiten lassen; sein einziges Ziel soll die Ergründung der Wahrheit sein.“²⁾ Alexis de Tocqueville, einer der tiefsten Geister, der sich die Betrachtung und Erforschung historischer Gesetze und Entwicklungen zur Lebensaufgabe erkor, schrieb bereits 1843: „Einer meiner Träume, mein erster, bei dem Eintritt ins politische Leben, bestand darin, an der Versöhnung des liberalen Geistes mit dem religiösen, der neuen Gesellschaft mit der Kirche zu arbeiten.“³⁾

„Diejenigen“, sagt Görres, „welche die Wahrheit verhüllen möchten, täuschen sich. Das ist immer die schlimmste Politik und heutzutage mehr als je. Sie ist gefährlich, weil sie unehrlich und überdies vollständig nutzlos ist.“

„Unser christlicher Standpunkt“, schreibt Möhler, „ist es vor allem, der uns Parteilichkeit verbietet.“⁴⁾ Nach diesen Grundsätzen arbeiteten und forschten Eckstein, Lenormant, Ozanam, Maret, de Broglie, de Tocqueville in Frankreich, Gügler, Möhler, Döllinger, Kuhn, in der Schweiz und in Deutschland. Der einzige ihrer katholischen Gesinnungsgenossen, der in dem England der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung und allgemeine Anerkennung erheben konnte, war der Historiker Lingard. Aber es gab eine andere Anschauung der Dinge innerhalb der katholischen Welt und sie führt noch einmal auf französische Einflüsse und auf die modernen Begründer der als Ultramontanismus bezeichneten Reaktion zurück. Ihr Urheber, Graf J. de Maistre, identifizierte den Katholizismus mit absoluter

1) L. Ranke, „Werke“, XXXIV, S. 24.

2) L. Pastor, „Geschichte der Päpste“, II, 545.

3) A. de Tocqueville, „Euvres inédites“, II, 121.

4) Görres und Möhler, zitiert bei Sir John Acton: „Ultramontanism“. Home and Foreign Review, July 1863, p. 161—206.

Autorität und erklärte diese gleich unentbehrlich für die Kirche wie für den Staat. Jeder Einwand gegen sie ist Auslehnung gegen die Obrigkeit. Nicht etwa das Volk, sondern die geistliche Macht hat das Recht und die Pflicht, die weltliche Macht zu mäßigen, zu beschränken, zu überwachen. Die Quelle der Macht ist jedoch eine und dieselbe. Man ist gezwungen, ihre Unfehlbarkeit selbst bei den weltlichen Regierungen, wo sie nicht ist, vorauszusetzen, will man ihren Bestand nicht erschüttern.

Lamennais glaubte de Maistres Theorie dadurch zu unterstützen, daß er lehrte, keine Evidenz könne zur Gewißheit werden, wenn nicht die allgemeine Zustimmung der Menschheit sie beglaubige, und das Organ dieser Zustimmung sei der päpstliche Stuhl. Ist aber die Unfehlbarkeit der allgemeinen Vernunft der Ursprung der Gewißheit, dann ist sie auch die Quelle der Autorität, und der päpstliche Stuhl ist, ebenso wie über Denker und Philosophen, über weltliche Herrscher erhaben. Die Theorie von der Eitelkeit alles Wissens wurde ganz besonders auf die Geschichtsforschung angewendet. Sie wurde nicht nur so uninteressant wie ein alter Kalender, sondern ebenso willkürlich, unwirklich und unzuverlässig wie die Wetterprophezeiungen eines neuen Kalenders. Der kirchliche Unterricht wurde die einzige Grundlage und der Prüfstein historischer Dinge. Es wurde vorausgesetzt, daß der Anteil der Bosheit und Ignoranz so groß, die Fähigkeiten der sich selbst überlassenen Vernunft so gering seien, daß die kirchliche Autorität auch auf den ihrem unmittelbaren Gebiet ganz fern liegenden Dingen die einzige Führerin sein müsse. Denn, so wurde gesagt, es sei ebenso unmöglich, die Tatsachen der Religionsgeschichte zu prüfen und zu beweisen, wie aus den Denkmälern der Überlieferung feststehende Schlüsse zu ziehen. Katholiken hatten mit ihren Gegnern insolgedessen keine gemeinsame Basis der Kritik. Alles Protestantische war principia negans. Die nächste Folge solcher Behauptungen war die Beseitigung der als nutzlos oder gefährlich erachteten historischen Studien und der mutige Logiker Herr Louis Veillot erklärte, die Ignoranz sei der Verteidigung der Wahrheit ganz ebenso dienlich, wie das

Wissen, und empfahl, mit dem Austausch der einen für das andere keine Zeit zu verlieren.¹⁾

Der geistreiche Ward, der auf seinem philosophischen Gebiet zu erklären nicht anstand, wenn ein Katholik in der Kontroverse mit einem Protestanten sich begegne, so sei das gerade, als ob ein Barbar mit einem zivilisierten Menschen zusammenträfe,²⁾ dachte deswegen doch über Geschichtsforschung ganz ähnlich wie Beuillot. Sie vor allem war in den Bann getan. Man mußte einlenken, wenn man sich in intellektuellen Dingen nicht auf den Aussterbeetat gesetzt sehen wollte, und das geschah bereits 1848, durch Gründung der katholischen Zeitschrift, der „Rambler“. Anfangs lediglich von Konvertiten redigiert, vertrat die Zeitschrift den Grundsatz der Freiheit und Unparteilichkeit auf wissenschaftlichem Gebiet, den Newman in Dublin verteidigte³⁾ und Wisemans Vorlesungen zur Richtschnur aufgestellt hatten. Wiseman selbst beteiligte sich am „Rambler“ und an der bereits 1836 gegründeten „Dublin Review“ und schien mit der Richtung des „Rambler“ bis zum Zeitpunkt einverstanden, wo Simpson, ein Konvertit und feiner Kenner der Literatur, dem der „Rambler“ einige seiner besten Beiträge verdankt, im Jahr 1856 den Ton verschärfte und offen erklärte, die alten englischen Katholiken seien zu ungebildet und zu engherzig, um aus den kritischen Methoden, die die intellektuelle Welt anerkenne, Vorteil zu ziehen. Simpsons Bemerkungen über übelangebrachten Enthusiasmus und schwülstige Redensarten spielten auf den Kardinal selbst an. Dieser hatte es stets als seine besondere Aufgabe betrachtet, ein gutes Verhältnis zwischen Altgläubigen und Übergetretenen aufrecht zu erhalten und Parteibildungen unter den Katholiken zu verhindern. Er nahm jetzt in der „Dublin Review“ vom Dezember 1856 das Wort, ver-

¹⁾ Sir John Acton, „Ultramontanism“. „Home and Foreign Review“, July 1873.

²⁾ W. Ward, „W. G. Ward and the Catholic Revival“, II, p. 75.

³⁾ J. H. Newman, „Idea of a University“, bej. 440. W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, 224. 227—228.

wahrte sich gegen jede Absicht eine erzwungene Übereinstimmung der Gesinnung oder gar eine Beschränkung der individuellen Anschauungen auf wissenschaftlichem, literarischem oder künstlerischem Gebiet zu fordern, verlangte aber einen andern Ton und beschwerte sich über die Behandlung der als „couleur de rose“ lächerlich gemachten alten Anhänger des katholischen Glaubens. Seine Mahnungen erzielten keine Wirkung bei der „intellektuellen Aristokratie“ des „Rambler“, und im Februar 1859 beschwerten sich verschiedene Bischöfe, unter ihnen Erzbischof Errington und Allathorne, Bischof von Birmingham, über die Angriffe, welche die Zeitschrift auch gegen sie richtete.

Newman war seit kurzem aus Irland nach Birmingham in sein Kloster des Oratoriums zurückgekehrt. Weder an den Kontroversen des Tages noch an den damit verbundenen Personenfragen hatte er sich irgendwie beteiligt. Obwohl er und Manning sich verhältnismäßig wenig gesehen hatten, kannten sie sich seit 1829 und Newman behandelte Manning, der nie zu den Traktarianern im eigentlichen Sinne gehört hatte und den er, wie bereits gesagt, nicht dazu rechnete, nichtsdestoweniger als Freund.¹⁾ Gleich nach seiner Berufung an die Spitze der katholischen Universität bot er Manning das Vizerektorat an. Dieser lehnte ab, weil er das ganze Unternehmen für verfehlt hielt.²⁾

Newman trug ihm die Ablehnung nicht nach, sondern dedizierte ihm vielmehr, wie erwähnt, einen seiner Bände akademischer Vorlesungen. Dem Streite zwischen Errington und Manning blieb er gänzlich fern.

Als er jedoch durch seinen Bischof, Dr. Allathorne, von dem Entschluß des Episkopates hörte, Simpson zur Niederlegung seiner Stellung als Herausgeber des „Rambler“ zu vermögen, widrigenfalls gegen diesen in den nächsten Hirtenbriefen in der Form einer Kritik seiner Haltung vorgegangen werden müsse, bot Newman auf Wisemans Wunsch, obwohl ungern, seine Ver-

¹⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, p. 346—347. 688

²⁾ Ebend. I, p. 702, Note E.

mittlung an. Dr. Mlathorne stimmte freudig bei.¹⁾ Newman empfahl schonendes Vorgehen gegen Simpson, der das billige Verlangen stelle, zu wissen, welche bestimmten Einwände gegen ihn geltend gemacht werden konnten. Hierauf übernahm er selbst die Herausgabe des „Rambler“, der in eine Vierteljahrschrift umgewandelt werden sollte. Wiseman erklärte sich damit einverstanden, obwohl dadurch das Fortbestehen der „Dublin Review“ nicht nur gefährdet, sondern unmöglich schien, nachdem Kräfte, wie W. G. Ward und andre, sich bereit erklärt hatten, Newman in den „Rambler“ zu folgen. Aber nur zwei Nummern der Zeitschrift, die vom 1. April und 1. Juli 1859, erschienen unter Newmans Leitung. Die Herausgabe übernahm von da an der 1834 geborene 24jährige Sir John Dalberg-Acton (seit 1870 Lord Acton), Döllingers größter Schüler, ein Katholik durch Abkunft und mit voller Überzeugung.

Zu Oscott unter Wiseman, dann, nachdem Cambridge dem jungen Katholiken seine Pforten verschlossen hielt, bei seinem deutschen Lehrer und auf der Münchener Universität gebildet, hatte er 1856 seinen Stiefvater, Lord Granville, zur Kaiserkrönung nach Moskau begleitet und hierauf die Vereinigten Staaten besucht. Er kannte die leitenden Staatsmänner und hervorragendsten Gelehrten Italiens, Frankreichs, Englands und Deutschlands persönlich und, unerachtet seiner Jugend, besaß er dadurch schon Einsicht in das Getriebe der europäischen Politik und die dem Engländer meist schwer zu erwerbende kosmopolitische Bildung, die bei ihm auf dem festen Grunde strengster wissenschaftlicher Schulung stand. Sir John Acton war Historiker von Beruf. Schon in den 50er Jahren begann er die Anlage einer der größten Privatbibliotheken und die Sammlung von Aktenstücken und Abschriften besonders aus italienischen Archiven. Wie selten ein Gelehrter zur Lebensarbeit ausgerüstet, der er mit eiserner Ausdauer und von einem wunderbaren Gedächtnis

¹⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, p. 245. 248. E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 500.

unterstützt, sich hingab, betrachtete er es als seine Aufgabe, die Geschichtsschreibung des katholischen England auf die Höhe der besten wissenschaftlichen Anforderungen seiner Zeit zu erheben. Noch zwei Jahre hindurch, bis März 1862 im „Rambler“, dann in einer Reihe von andern Zeitschriften, trug er die Hauptlast der gelehrten Arbeit. Newman versagte ihm anfangs die Mitarbeiterschaft nicht. Im Jahrgange 1859 schrieb er unter dem Titel „Ancient Saints“ einen Essay über den heiligen Johannes Chrysostomus. Die Mitarbeiter des „Rambler“ pflegten ihre Namen nicht zu veröffentlichen. Die Artikel waren entweder gar nicht oder öfters mit einem Anfangsbuchstaben gezeichnet. Newman wählte O und diese Signatur war als die seinige bekannt.

In der Julinummer 1859 erschien unter diesem Zeichen der Artikel: „On consulting the Faithful in Matters of Doctrine.“ Die Frage über das Zeugnis der Laienwelt hatte Newman schon im Laufe seiner Studien über den Arianismus beschäftigt. In der IV. Ausgabe der „Arianer des IV. Jahrhunderts“, die 1876 erschien, findet sich Seite 445 folgende Note: „Der Episkopat, der zu Nicäa gegen den Arianismus so rasch und einheitlich eingriff, spielte als Stand keine günstige Rolle während der Unruhen, die dem Konzile folgten; die Laienwelt aber tat es. Das katholische Volk der weiten Christenheit kämpfte hartnäckig für katholische Wahrheit, und die Bischöfe taten es nicht. Selbstverständlich gab es große und berühmte Ausnahmen . . . Ebenso fanden sich solche Ausnahmen in bezug auf den christlichen Heroismus der Laienwelt, besonders in einigen der großen Städte. Wobei zu bemerken ist, daß, wenn ich von der Laienwelt spreche, ich ihren Pfarrklerus (um ihn so zu nennen) wenigstens an vielen Orten mit einschließe; im ganzen aber und bei allgemeiner Betrachtung der Geschichte sind wir zu sagen genötigt, daß die regierenden Körperschaften der Kirche sich ungenügend zeigten, während die Regierten durch Glaube, Eifer, Mut und Beharrlichkeit hervorragten.“

„Das ist eine sehr bemerkenswerte Tatsache: aber sie birgt

eine Moral in sich. Vielleicht war es eine Zulassung Gottes, um der Kirche, die gerade zu dieser Zeit aus einem Zustande der Verfolgung in den ihrer langen weltlichen Übermacht eintrat, die große evangelische Lehre einzuschärfen, daß ihre wahre Kraft nicht auf den Weisen und Mächtigen, sondern auf den Unbekannten, den Ungelehrten und den Schwachen beruhe. Hauptsächlich durch das gläubige Volk wurde das Heidentum überwältigt; durch das gläubige Volk, das sich der Führung des Athanasius und der egyptischen Bischöfe, an manchen Orten auch der Unterstützung seitens seiner Bischöfe und Priester erfreute, wurde der schlimmsten der Häresien widerstanden und diese aus dem geheiligten Territorium verdrängt."

Die gelehrte Untersuchung im „Rambler“, die sich auf die Aussprüche und das Vorgehen kirchlicher Autoritäten vergangener und moderner Tage berief, schloß mit den Worten: „Gewiß bin ich der Ansicht, die Ecclesia docens sei glücklicher, wenn sie auf so begeisterte Anhänger, wie die hier geschilderten, sich zu stützen vermag, als wenn sie die Gläubigen vom Studium göttlicher Lehren und der Teilnahme an ihren göttlichen Betrachtungen trennt und eine fides implicita an ihr Wort verlangt, die bei den gebildeten Klassen in Gleichgültigkeit, bei den ärmeren in Aberglauben enden wird.“¹⁾

Der Kardinal und Manning, welcher letzterer 1859 in Rom anwesend war, fanden es zu diesem Zeitpunkt angezeigt, dort neuerdings die Verleihung der bischöflichen Würde für Newman anzuregen. Manning wandte sich deswegen an Kardinal Barnabò, den Präfecten der Propaganda. Dieser erwiderte, soeben habe der Bischof von Newport (Browne) einen Artikel Dr. Newman's im „Rambler“ denunziert, der unverträglich mit der kirchlichen Unfehlbarkeit sei.²⁾ Von Rom aus wurden hierauf vom Verfasser Erklärungen verlangt. Newman händigte das betreffende

¹⁾ „The Rambler“, 1859, Mai-Juli, I, 198—230.

²⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 348. „Cardinal Mannings Summary of his variance with Newman. An autobiographical Note“, 1887.

Schriftstück dem Kardinal ein, der es niemals in Rom übergab.¹⁾ Gleichzeitig trat Ward zur „Dublin Review“ über, deren Herausgeber er bald darauf, 1862, wurde. Von da an wurde diese Zeitschrift der Mittelpunkt der extremsten Ansichten und dort wurde die Sache der weltlichen Macht in Mannings Geist und zwar mit solchen Übertreibungen geführt, daß der „Rambler“ mit einem Angriff auf Manning entgegnete.²⁾

Aus Gründen innerer Evidenz, schreibt dieser 1887, hätten er und andere den Artikel Newman zugeschrieben. Bis 1867 handelte Manning nach dieser Voraussetzung, dann erst gab er seinem vermeintlichen Angreifer Gelegenheit, zu beweisen, daß der Artikel nicht von ihm sei.³⁾

Newman war seit 1859 mit dem „Rambler“ unzufrieden, weil er der Meinung war, die Zeitschrift, deren Erfolg er wünschte, sei schlecht geleitet, habe sich in eine falsche Stellung gebracht und greife auf das kirchliche Gebiet über. Er riet 1861 dazu, ihre Veröffentlichung zu sistieren, weil die gesunde Vernunft des Publikums sagen würde, es sei ihren Herausgebern recht geschehen, wenn sie gemäßregelt würden. Das eben wollte er vermieden sehen. Denn die Zeitschrift hatte dreizehn Jahre hindurch der katholischen Sache, der Wissenschaft und der Literatur die größten Dienste geleistet, vortreffliche Beiträge gebracht und nach beiden Seiten hin, sowohl gegen die unbrauchbaren Erzeugnisse unwissenschaftlichen Eifers, wie gegen die Irrtümer besser ausgerüsteter, aber feindselig gesinnter Polemik mit kritischen Waffen sich gewehrt.

Die Entwicklung der Dinge rechtfertigte Newmans Ansicht.

Im Jahre 1862 trat die „Home and Foreign Review“ an die Stelle des „Rambler“,⁴⁾ der übrigens nie gemäßregelt wurde.

¹⁾ Thureau-Dangin, „La Renaissance catholique en Angleterre“, II, 330.

²⁾ „The Rambler“, Nov. 1861, p. 106.

³⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 331. 332. 335—338. 348.

⁴⁾ Ebend. II, 335. 339. Newman an Canon Dakelen, 18. August 1867. T. F. Wetherell, „Lord Acton and the Home and Foreign Review“ in der Wochenschrift „The Pilot“, 19. Juli 1902, p. 69.

Aber Manning befand sich nur in bezug auf Tatsachen in einem allerdings sträflichen Irrtum: seine Behauptung, zwischen ihm und Newman bestehe ein Gegensatz, war durchaus begründet.

Im Juni 1861 eröffnete Kardinal Wiseman „die Akademie der katholischen Religion“ zu London. Sie sollte, nach den Worten seiner Eröffnungsrede, das intellektuelle Zentrum für die Katholiken Englands werden, Wissenschaft, Kunst und Literatur, alles Gute, was die Zeit hervorbrachte, fördern. Manning verfolgte andre Zwecke als dieses Programm. Durch die neue Akademie wollte er der englischen katholischen Laienwelt den römischen Geist einflößen.¹⁾

Wenige Tage vor der feierlichen Eröffnung erfuhr Newman, dessen Beitritt Manning nicht ohne Mühe erreicht hatte, daß der Kardinal in schroffer Weise über die Frage der weltlichen Macht sich zu äußern gedenke.

Sei das beabsichtigt, schrieb ihm jetzt Newman, so ziehe er seinen Namen zurück, was er auch tat.

An den bis zum Siedepunkt erhitzten Kontroversen, die in England zwischen der „Dublin Review“ unter Leitung Wards und der kleinen Schar, die unter Sir John Actons Führung in der „Home and Foreign Review“ sich abspielten, beteiligte Newman sich nicht. Er hatte sich so klar, so unzweideutig über das Recht und die Notwendigkeit freier Meinungsäußerung ausgesprochen, daß ihm darüber nichts zu sagen blieb. Wenn Freunde ihn in bezug auf den Tagesstreit zurückhaltend fanden, so wußten die Gegner um so besser, wie er dachte, und verziehen es ihm nie.²⁾ Andererseits war es in den sechziger Jahren unmöglich, die brennendste aller Fragen, die Frage der weltlichen Macht zu besprechen, ohne vom historischen Gebiet auf das politische überzugehen. Newman hielt das für nutzlos. Er hatte über die italienische Frage sehr bestimmte Ansichten.

Im Jahre 1833 hatte er geschrieben, er glaube an die genii

¹⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, 419. 421—432.

²⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 316. Manning an Talbot, 22. April 1867. Talbot an Manning, 25. April 1867.

locorum. Seit 2500 Jahren habe sich Roms Charakter nicht geändert und während Jahrhunderten sei derselbe durch die christliche Kirche zum Ausdruck gekommen: sie sei Roms Sklave. Der Tag werde leuchten, an dem die Gefangene freigegeben würde. Wie jedoch die Trennung zwischen den beiden so eigentümlich verbundenen Mächten, der geistlichen und der dämonischen, sich vollziehen werde, das entziehe sich ebenso der Voraussicht, als es außer der Macht des Arbeiters in der Parabel gelegen sei, den Weizen vom Unkraut zu säubern.

So hatte Newman als Anglikaner gesprochen. Dreißig Jahre später sah er die Revolution am Werk und verurteilte aufs allerschärfste die Allianz, die Cavour in der dunkelsten Stunde seiner Laufbahn mit ihr geschlossen hatte. Er nannte die piemontesische Armee mit einer bei ihm fast nie vorkommenden Heftigkeit des Ausdrucks „eine Bande kirchenräuberischer Diebe.“ In demselben Vortrag aber, in dem er diese Worte gebrauchte, erwog er mit Ruhe die Möglichkeit des Verlustes der weltlichen Macht: „Wer da sagt, die Kirche vermöge nur unter gewissen Voraussetzungen zu leben, der unterwirft sie irdischen Bedingungen. Die Kirche ist nicht das Geschöpf von Ort und Zeit, von weltlicher Politik und populären Launen. Unser Herr und Heiland erhält sie durch weltliche Mittel, aber diese Mittel sind nur so lange nötig, als Er sie verleiht. Zieht Er sie zurück, so sind sie es nicht mehr. Er wirkt durch Werkzeuge, aber durch solche Werkzeuge ist Er nicht gebunden. Er verfügt über tausenderlei Mittel, sie zu erhalten. . . Wenn Er eine Verteidigungslinie zurückzieht, wird Er eine andre aufstellen. Von der Zukunft wissen wir nichts: unsere Pflicht besteht darin, unser Verhalten nach dem Bedürfnis des Tages zu bemessen und nicht durch eigenes Handeln die Mittel aufzugeben, die Gott zur Erhaltung Seiner Kirche angewiesen hat, aber auch nicht den Verlust derselben zu beklagen, wenn Er sie uns nimmt.

„Die weltliche Macht ist, während eines sehr langen Zeitraums, der Schutz der Unabhängigkeit der Kirche gewesen; aber ebenso wie die Bischöfe die ihrige seit langer Zeit verloren haben

und deshalb nicht weniger Bischöfe sind, ebenso würde das von ihrem Oberhaupt gelten, sollte er die seinige verlieren. Der ewige Gott ist die Zuflucht der Kirche. Er hat sie bisher aus so vielen Gefahren gerettet, Er wird es ferner tun. Die glorreichen Abschnitte ihrer vergangenen Geschichte sind nur Verkündigungen ihrer künftigen Geschichte.“¹⁾

Newmans politische Anschauungen waren für diejenigen, welche ihn kannten, kein Geheimnis. Österreichs Herrschaft in Italien nannte er „eine Regierung durch den Stock“ und verhehlte seine „romantische Liebe für Italien“ nicht. Diese habe ihn durch das Leben begleitet und sei stärker wie je zuvor, äußerte er in den sechziger Jahren.²⁾ Was wollte er, und wie dachte er sich die Lösung? Nicht anders als Manzoni, als Tofti, als Darboy, Erzbischof von Paris, als Massimo d'Azeglio u. s. w. Dieser sprach 1864 vor dem Senat zu Turin: „Ich kann nicht glauben, daß die katholische Welt neben dem Papst im Vatikan den König auf dem Kapitol dulden werde.“ Dieser Rede stimmte Newman bei.³⁾ Es war die Theorie eines freien unabhängigen Papsttums in einem geeinigten Italien, mit Rechten und Privilegien, die seinem höchsten Rang und seiner einzigen Stellung an der Spitze der katholischen Christenheit gebührten. Sie schloß nicht die Wahl Roms zur Hauptstadt Italiens, wohl aber zum Sitz der Regierung aus.

Nur die Zeit konnte für eine Transaktion die Wege ebnen. Als sie fehlslug, beklagte es Newman für Italiens Zukunft nicht weniger als für das Papsttum selbst. In den Paradoxien von Ward, von denen man tatsächlich heute nicht weiß, ob es ihm grimmiger Ernst oder herausfordernde Lust an Kampf und Widerspruch dabei gewesen, sah er nur den Versuch, „die Grundjäge zu dehnen, bis sie zersprangen.“⁴⁾ Die Oppo-

¹⁾ J. H. Newman, „Sermons preached on various Occasions. The Pope and the Revolution“, p. 312—313.

²⁾ Sir Roland Blennerhassett, „Some Recollections of Cardinal Newman“. Cornhill Magazine, November 1901, p. 622—623.

³⁾ Ebend. S. 627. 628.

⁴⁾ Thureau-Dangin, „La Renaissance catholique“, II, 344. E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 320, Noten 1 und 2.

sition der „Home and Foreign Review“ erschien ihm unangemessen und mehr geeignet, in Büchern als in Zeitschriften und in der Tagesliteratur begründet zu werden. Seinen Bischof hielt er völlig berechtigt, falsche Lehren zu verurteilen, vorausgesetzt, daß er solche fand und nachweisen konnte.¹⁾ Persönlich ließ er sich nicht in die Arena drängen: „er liebte es nicht, mit dem Strom zu schwimmen,“ sagt Mozley.²⁾

Sein Augenmerk war nicht auf theoretische Diskussionen, sondern auf eine praktische Aufgabe gerichtet, die Cardinal Wiseman anfangs mit allen seinen Sympathien unterstützte. Seit den fünfziger Jahren wünschte dieser, junge Katholiken auf die Hochschule nach Oxford und in Berührung mit nationaler Bildung und nationalem Leben zu bringen.³⁾ Newman nahm den Plan auf, nachdem die Zulassung von Katholiken an den Hochschulen von Oxford und Cambridge überhaupt zugestanden worden war, und zwar wünschte er zunächst die Errichtung eines Oratoriums zu Oxford, das den jungen katholischen Studenten die Vorteile des gemeinsamen Lebens im College ersetzen sollte. Die liebsten Erinnerungen seiner Laufbahn, die Zuversicht, in Oxford das Ziel zu erreichen, das in Dublin gescheitert war, und die Konfessionen, die sich suchten und nicht finden konnten, durch die Teilnahme an gemeinsamen Zwecken einander näher zu bringen, solche Hoffnungen und Gedanken schwebten Newman vor. Selbst sein milder Freund Pusey verhielt sich ablehnend, weil er neue religiöse Zwiste zwischen den Konfessionen befürchtete.

Newmans Bischof, Dr. Malthorne, war dagegen völlig mit diesen Plänen einverstanden, die um so dringender einer Lösung harrten, als junge Katholiken bereits in die vorhandenen anglikanischen Colleges eintraten. Im Jahre 1864 bot sich Gelegenheit zum Ankauf eines Grundstücks in Oxford, das Newman mit Bei-

¹⁾ W. Ward, „W. G. Ward and the Catholic Revival“, p. 155. 197. 206. 454—459.

²⁾ Mozley, „Reminiscences“.

³⁾ W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, 419—420. 474—478. E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 289.

tragen von Laien erwarb, indem er es den Umständen überließ, in welcher Weise, ob für ein College oder für ein Kloster, dasselbe Verwendung finden sollte. Er rechnete ohne seine Gegner, Manning, Ward, Talbot. Manning wollten die Katholiken überhaupt verhindern, ihre Söhne auf englische Hochschulen zu schicken, obwohl die Bischöfe einstimmig erklärten, daß die Gründung einer katholischen Hochschule, wie sie Manning in Aussicht stellte, und später vergebens zu gründen versuchte, in England unmöglich sei. Auf sein Drängen veranlaßte die Propaganda den Kardinal Wiseman, die Sache den Bischöfen vorzulegen und die Oxforder Konvertiten zu befragen. Newman allein wurde übergangen.¹⁾ Gleichzeitig schilderte man ihn in Rom als einen theologischen „Minimisten“, dessen Einfluß in Oxford gefährlich sein würde und dessen Haltung auf den Wunsch nach Unabhängigkeit, auf Eifersucht gegen römische Absichten zurückzuführen sei. So schrieb der von Ward inspirierte Manning an Talbot.²⁾ Die Bischöfe erlagen dem gegen sie ausgeübten Druck und erklärten, obwohl keineswegs einstimmig, die Gründung in Oxford für unzeitgemäß. Newman fühlte von da an, daß der Widerstand viel mehr ihm selbst, als seinem Projekt galt.³⁾ Es war der Anfang versteckter Intrigen und Verdächtigungen, deren Urheber sich sorgfältig verbargen. Er ergab sich in die Lage und verkaufte sein Grundstück in Oxford. Kardinal Wiseman hatte zum letzten Mal versagt. Zwei Monate später, am 15. Februar 1865, starb er: „Er hat Großes geleistet,“ schrieb Newman; „ich wollte, er hätte seinen letzten Schritt nicht getan.“⁴⁾

Inzwischen war das Ereignis eingetreten, durch welches Newman der Vergessenheit entrissen und von einem Tag zum andern nicht bloß der meistgenannte Mann in England, sondern auch außerhalb seiner Grenzen bekannt und berühmt wurde.

1) E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 290. 291. 292. 297.

2) Ebd. II. 299. 300.

3) A. Philipps de Lisle, „Life and Letters“, II, p. 9.

4) W. Ward, „Cardinal Wiseman“, II, 475. 477.

Durch einen verwegenen und ungerechtfertigten Angriff hervorgerufen, erschien 1864 die „Apologia pro Vita sua.“

V.

Newmans „Apologia pro Vita sua. Geschichte meiner religiösen Meinungen.“

Die traktarianische Bewegung und die Ereignisse, die ihr folgten, wirkten in England und in Oxford lange nach. Die überzeugten Vertreter der religiösen Erweckung blieben ihren Idealen treu und ihren Einigungsbestrebungen werden wir wieder begegnen.

Aber ihnen zur Seite und in heftig anti-katholischem Sinne arbeitete eine protestantische Reaktion. Ihr literarischer Wortführer war Kingsley, ihr typischer Historiker Hurrell Froudes jüngerer Bruder, James Anthony. Dieser studierte zu Oxford in den Tagen, da Newman dort wirkte. Ohne seine Überzeugung zu gewinnen, hatte der Zauber, der von der Kanzel von St. Mary ausging, auch ihn während einer Zeit umfassen, denn auch James Anthony Froude war ein Dichter in Prosa und ein sprachgewaltiger Mann. Er entschied sich für die Geschichtschreibung, aber in seiner Hand entwarf der Griffel der ernststen Muse kühne Legenden oder farbenprächtige, niemals ganz verlässige Darstellungen. Die Historie wurde zum Drama, das Geschehnis zum Roman.

So entstand, von mehr als puritanischem Haß gegen die katholischen Überlieferungen seines Landes eingegeben, Froudes¹⁾ „Heinrich VIII.“, dessen Absicht ohne Übertreibung dahin festgestellt worden ist, den König der Reformation als einen Mann zu schildern, der sich dem Wohl seines Landes geopfert habe, und es gezieme sich, im Auge zu behalten, daß er dabei in der

¹⁾ J. A. Froude, „History of England“, 1857.

Wahl seiner Gemahlinnen unglücklich gewesen sei.¹⁾ Vergebens boten Englands beste Historiker die Schätze erschlossener Archive, die Zeugnisse der Mitlebenden und den Wortlaut der Dokumente zur Richtigstellung der Tatsachen auf.

Froude ließ mehr als 30 Jahre vorübergehen, dann blieb er bei seiner ungeheuerlichen Behauptung, die Reformation sei eine so wohlthätige Revolution gewesen, daß sie alle Mittel, durch die sie durchgeführt wurde, rechtfertige. Froudes historische Gegner hießen Gayangos, Lingard, Gairdner, Friedmann, Brewer, Rawdon Browne, Lord Acton. Im Lichte ihrer Untersuchungen, unter der Wucht des Beweismaterials, brach Froudes Kartenhaus zusammen. Ihn traf der schwere Vorwurf, er habe Dokumente gefälscht, benützt und je nach Bedarf unterdrückt.

Im Jahre 1864, als das schon zum großen Teile feststand, trat ein befreundeter Kollege für Froude in die Schranken.²⁾ Es war Charles Kingsley, ein Mann von religiöser Gesinnung, lebenswürdig, gewinnend und begeisterungsfähig, ein großes Talent, ein Dichter und Schriftsteller von bleibendem Werte, voll Tatenlust, Energie und Wohlgefallen am nationalen Leben.

Sein Ideal der Vollkommenheit, so wurde gesagt, sei der englische Landsquire.³⁾ Im Gegensatz zum zurückhaltenden, fein unterscheidenden Newman gefiel sich Kingsley in derber Heftigkeit. Dennoch würde es auch an Anknüpfungspunkten zwischen ihnen nicht gefehlt haben, hätte nicht Kingsley mit Froude eine leidenschaftliche Abneigung gegen alles Katholische geteilt. Für diese beiden war das Wiederaufleben des Katholizismus in England ein Greuel und niemand ihnen antipathischer, als der geistige Urheber desselben, der „Verräter“ von 1845.

Kingsleys Abenteuerroman „Westward Ho“ atmete den Geist des Elisabethinischen Zeitalters in den Tagen, wo die

¹⁾ „Edinburgh Review“, 1892, Januar, p. 201—231. „The Story of the Divorce of Catherine of Aragon etc.“ und Juli 1858.

²⁾ Charles Kingsley. „Froudes History of England“, Macmillans Magazine, January 1864. Erschienen zu Weihnachten 1863.

³⁾ R. Hutton, „Cardinal Newman“, p. 226.

Armada in den Armeekanal segelte. Seine „Hypatia“, die, wie Newman's „Callista“, mitten in den Kampf zwischen heidnischer und christlicher Welt gesetzt ist, erfüllte der Widerwille gegen die Alexandrinische Schule, die die christliche Sittenlehre durch Zölibat und Mönchtum vergiftet habe.¹⁾ Der Zündstoff lag bereit. Kingsley brachte ihn zum explodieren. „Eine Handlung,“ so stand in Froude's „History of England“, zu lesen, „kann ein Verbrechen oder auch keines sein, je nach dem Willen des Hexenmeisters zu Rom.“ Das herangezogene Beispiel war Heinrich's VIII. Ehe mit seines Bruders Witwe: „Welche Vorschrift der Moralität“, fragte Kingsley, „welches ewige Gesetz des Guten oder Bösen konnte noch in den Herzen von Menschen sich finden, die im Schatten eines so greulichen Aberglaubens geboren und erzogen waren?“ Vom Sittengesetze ging er zum Wahrheitszeugniß über: „Wahrheit um ihrer selbst willen war niemals eine Tugend des römischen Klerus. Pater Newman belehrt uns, das brauche nicht der Fall zu sein und solle es auch im großen und ganzen nicht sein, denn Schlaueheit ist die Waffe, die der Himmel seinen Heiligen verliehen hat, um der brutalen Gewalt dieser bösen Welt, die zur Ehe gibt und nimmt, zu widerstehen. Gleichviel ob dieser Begriff der Lehre nach richtig sein mag, historisch wenigstens ist er es.“

Die Anschuldigung bezog sich nach Kingsley's späterer Erklärung auf Newman's Predigt: „Über Weisheit und Unschuld“, nach dem Texte: „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe; darum seid klug wie die Schlangen und ohne Falch wie die Tauben.“ Sie ist eine seiner schönsten Predigten; er hielt sie 1843 und zwar zu Oxford, folglich noch in anglikanischen Tagen.

Diese Predigt kann sogar als die letzte seiner anglikanischen Meinungsäußerungen betrachtet werden, denn von da an wollte er, der stets das Proselytenmachen ablehnte, weder zu jenen sprechen, „die glücklicherweise keine Zweifel über die Zugehörigkeit zu ihrer Kirche empfinden“, noch zu solchen, die „durch ihre Nachlässigkeit

¹⁾ W. Barry, D. D. „Newman“, p. 125. 126.

in Erfüllung ihrer religiösen Pflichten zu gar keinem solchen Zweifel berechtigt sind.“¹⁾

Im Januar 1864 hörte Newman von Kingsleys Beschuldigung gegen ihn, indem ein Freund ihm den betreffenden, mit C. K. unterzeichneten Artikel in „Macmillans Magazine“ zuschickte. Er schrieb an die Herausgeber der Zeitschrift, lenkte ihre Aufmerksamkeit auf die ernste und willkürliche Verleumdung in diesem Artikel, verlangte aber weder eine Erklärung noch viel weniger ließ er sich auf eine solche Leuten gegenüber ein, die derartige Behauptungen ohne Beweise vorbrachten. Hierauf nannte sich Kingsley als Verfasser und berief sich zu seiner Rechtfertigung „auf viele Stellen“ in Newman's Schriften, die er nicht näher bezeichnete, und auf die erwähnte Predigt. Von dieser hat unter anderm N. Hutton mit Recht bemerkt, der gewählte Schrifttext selbst sei einem paradoxen Angriffe ungleich mehr ausgesetzt als Newman's ganzer Kommentar zu demselben, der nicht nur alle sündhaften Mittel, sondern auch alle natürlich erlaubten Mittel der Selbstverteidigung durch das Wort des Heilands ausgeschlossen und unverträglich mit christlicher Vollkommenheit erklärte. Kingsley versuchte auch gar nicht, sich auf eine oder die andre Äußerung Newman's zu beziehen, sondern schloß seinen Brief mit den Worten, er sei glücklich, Newman's Meinung aus dessen Zuschrift kennen zu lernen; noch glücklicher werde er sich schätzen, wenn dieser beweisen könne, daß er ihm Unrecht getan habe. In diesem Falle wolle er seine Beschuldigung ebenso öffentlich zurückziehen, als er sie erhoben habe.

Newman's Schriften umfaßten 24 Bände! Nicht an ihm, sondern an seinem Ankläger war es, den Beweis der Schuld zu erbringen. Entweder mußte es geschehen oder, wenn das sich unmöglich erwies, mußte er es sagen. Mit halben Maßregeln, mit Ausflüchten werde er, Newman, so erklärte dieser jetzt, sich nicht zufrieden geben.

Wenn die Prüfung historischer Thatfachen des XVI. Jahr-

¹⁾ J. H. Newman, „Sermons bearing on Subjects of the day“, 1843. „Wisdom and Innocence“, p. 331 u. ff. und Note p. 348—349.

hundertſ genügt, um ehrenhafte, hartköpfige Proteſtanten zu den niedrigſten Anſchuldigungen gegen einen Katholiken zu veranlaſſen, dann mußte ſich dieſer darauf gefaßt machen, daß alles ſonſtige Schlimme, was etwa gegen ihn vorgebracht werden mochte, Glauben finden werde.

Kingsley war gewarnt. Er zögerte mit der Antwort, beriet ſich aller Wahrſcheinlichkeit nach mit Froude, lehnte es ab, den geforderten Beweis zu liefern und überſandte Newman folgende zur Veröffentlichung in „Macmillans Magazine“ beſtimmte Entſchuldigung, die Newman irreführend und gänzlich ungenügend fand: „Dr. Newman hat brieflich und in den ſtärkſten Ausdrücken die Deutung zurückgewieſen, die ich ſeinen Worten gegeben hatte. Den Gebrauch der Worte verſteht kein Menſch beſſer als Dr. Newman. Folglich hat niemand ein beſſeres Recht, zu beſtimmen, was er mit ihnen ausdrücken will, was nicht!“ Am 1. Februar 1864 brachte „Macmillans Magazine“ dieſe Erklärung. In einem Privatbrief an Newman hatte Kingsley hinzugefügt, das ſei alles, was ein engliſcher Gentleman vom andern erwarten könne.

Mit dieſem Gegner war die Kontroverſe vorläufig zu Ende. Nun begann ſie mit dem engliſchen Publikum.

Newman veröffentlichte die Korreſpondenz zwiſchen ihm und Kingsley. Er begleitete ſie mit folgendem Reſumé: „So hebt alſo Mr. Kingsley mit dem Ausruf an: „O, der Chikane, des niedrigen Betrugés, der abſcheulichen Heuchelei und gewiſſensmörderiſchen Tyrannei von Rom! Wir haben Beweiſe dafür nicht weit zu ſuchen. Da iſt z. B. Pater Newman: ein lebendiges Exempel iſt mehr wert als hundert tote. Er, ein Prieſter, und von Prieſtern ſprechend, ſagt aus, daß „Lügen niemals von Übel ſei.“ Ich unterbreche: „Sie nehmen ſich mit meinem Namen eine ganz außerordentliche Freiheit heraus. Wenn ich das geſagt habe, wollen Sie mir ſagen, wann und wo?“ Mr. Kingsley erwidert: „Sie haben es, hochwürdiger Herr, in einer Predigt geſagt, die Sie als Proteſtant und Vikar von St. Mary gehalten und im Jahre 1843 veröffentlicht haben, und ich könnte

Ihnen eine sehr heilsame Vorlesung über die Wirkungen halten, welche diese Predigt zu ihrer Zeit auf meine eigene Meinung von Ihnen ausübte.“ Ich erwidere: „O, also nicht, wie es scheint, als Priester von Priestern sprechend; aber sehen wir uns einmal die Stelle an.“

Mr. Kingsley wird weich: „Wissen Sie, daß ich Ihre Art, Ihren Ton liebe? Ich freue mich, freue mich herzlich, glauben zu können, daß Sie das nicht meinten, was Sie sagten.“ Ich erwidere: „Meinen! Ich behaupte, daß ich es nie gesagt habe, weder als Protestant noch als Katholik.“

Mr. Kingsley antwortet: „Ich verzichte auf diesen Beweis.“ Ich wende darauf ein: „Ist es möglich? Wie? Sie verzichten auf die Hauptsache? Entweder habe ich das gesagt oder ich habe es nicht gesagt. Sie haben eine ungeheure Beschuldigung gegen mich erhoben, bestimmt, klar, öffentlich; Sie sind verpflichtet, dieselbe ebenso bestimmt, klar und öffentlich zu beweisen oder zu bekennen, daß Sie das nicht vermögen!“ „Schon gut“, sagt Mr. Kingsley, „wenn Sie ganz gewiß wissen, daß Sie es nie gesagt haben, so genügt mir Ihr Wort dafür; es genügt mir wirklich.“

„Mein Wort! Ich verstumme. Ich glaubte ja, mein Wort sei eben das, um was es sich handle. Das Wort eines Lügenprofessors, daß er nicht lüge! Allein Mr. Kingsley beruhigt mich: „Wir sind beide Gentlemen“, sagt er. Ich tat so viel, als ein englischer Gentleman vom andern erwarten kann.“

„Ich fange an, sehend zu werden: er hielt mich für einen Gentleman zur selben Zeit, in demselben Augenblick, wo er sagte, daß ich das Lügen systematisch lehrte. Also nicht ich, sondern Mr. Kingsley war es, der das nicht meinte, was er sagte. So wären wir denn glücklich wieder auf den Standpunkt des Predigens und nicht danach Handelns angelangt, dem gemeinsamen Thema aller Satiriker, von Juvenal bis Walter Scott.“

Die Wortkunst, der vorgeworfen wurde, sie entschlüpfe und deutle an den Worten, packte statt dessen mit eisernem Griff, und die Kontroverse zwischen zwei Männern wurde zum Gegensatz zwischen zwei Systemen.

„What then does Dr. Newman mean“, lautete der Titel von Kingsleys Entgegnung. Sie suchte und fand in Newmans Schriften nichts als die Empfehlung zur Vorsicht, zur Klugheit, zum Schweigen, wo Reden nichts nütze. Aber Kingsley, in die Enge getrieben, beging den Fehler, auf den Standpunkt zurückzukehren, den er aufgegeben hatte: „Künftig werde ich, so sehr als ein ehrlicher Mann es sein kann, in Zweifel und Furcht bezüglich jedes von Dr. Newman geschriebenen Wortes verharren. Wie vermöchte ich zu sagen, daß ich nicht das Opfer einer schlaunen Zweideutigkeit nach den durch den seligen Alphons von Liguori und seine Schüler als erlaubt angeführten drei Arten sein würde? . . . Welchen Beweis hätte ich dafür, daß Newman die Worte: „Ich meinte es, ich sagte es nie,“ nicht so verstanden wissen wollte: „Ich sagte es nicht, aber ich meinte es.“¹⁾

Kingsley vergaß, was sonst niemand vergessen konnte. Derjenige, den er so verdächtigte, hatte der Überzeugung, der er gefolgt war, ein unzweideutiges Pfand gegeben. Es war das seines Lebens. Stellung, Vermögen, Karriere, Zukunft, Ehren, Erfolge, alles hatte er hingegeben um der Pflicht und des Bekenntnisses willen, für welche die Sympathien seines Landes und Volkes versagten. Froude sah das ein; er nannte Newmans ganzes Dasein ein Ringen nach Wahrheit, ohne jede Rücksicht auf persönliche Interessen.²⁾ Kingsleys Angriff bot nur den Anlaß, der Welt die Geschichte dieses Ringens vorzulegen: „Er fragt, was ich meine, nicht mit Worten, mit Argumenten, mit Handlungen, sondern mit dem lebendigen Geiste selbst, der mich zu schreiben, zu argumentieren, zu handeln veranlaßt. Er fragt nach meinem Geist und Verstand, nach meinem Glauben, nach seinem Empfinden, und es soll ihm Antwort werden. . . Den wahren Schlüssel zu meiner ganzen Existenz will ich geben. Ich muß zeigen, was ich bin, damit man erkenne, was ich nicht bin, damit das Phantom sich

¹⁾ „Home and Foreign Review“, 1864, Bd. II, p. 727—730 enthält einen sachlichen Bericht über Kingsleys ganzes Verfahren.

²⁾ W. Barry, D. D. „Newman“, Kap. IV, bes. p. 138.

auflöse, das an meiner Statt stammelt. . . Nicht meine Ankläger, sondern meine Richter will ich besiegen.“¹⁾)

So entstand in der kurzen Spanne Zeit zwischen 21. April und 2. Juni und in sieben Abschnitten Newman's Apologia pro Vita sua, oder „die Geschichte meiner religiösen Meinungen“.

Der Ruf nach Gerechtigkeit verhallte nicht. Die Wirkung war ungeheuer und das Buch ging von Hand zu Hand, das wie einst die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, mit denen es den Vergleich besteht, keine romantische Geschichte, sondern die Erlebnisse einer Seele erzählt. In den Klubs, in der Bahn, in den Häusern der Vornehmen und in den Geschäftslokalen lasen es die Leute, es ward auf den Kanzeln besprochen und in den Zeitungen kommentiert. Bereits in der zweiten Ausgabe von 1865 fielen die hundert Seiten der Polemik mit Kingsley weg; ein kurzer Rückblick auf dieselbe im Vorwort war die einzige Spur, die davon zurückblieb. Die dem Verfasser so peinliche Aufgabe, von sich zu reden, das innerste Selbst und das Geheimnis des Verkehrs der Seele mit Gott Jung und Alt, Hoch und Nieder zu enthüllen, ward auf das Nötigste beschränkt.

Mit einer Ruhe, die nie versagte, ohne Zeit zur Benutzung von Briefen und Aktenstücken, erweckte der Verfasser der „Apologia“ die Vergangenheit, und die Toten standen auf, unter diesen so Manche, die noch lebten. Es war keine Abrechnung, die er mit ihnen hielt; kein Vorwurf barg sich unter dem Herzenston dieser innigen, ernstesten, eindringlichen Weisheit. Nicht die Menschen, nicht ihr Tun oder ihr Unterlassen hatten ja die Ringe der Entwicklungen in einander gefügt, die Ereignisse herbeigeführt und die unabwendbaren Resultate aus anscheinend so fern liegenden Ursachen abgeleitet. Das letzte Wort dieses Selbstbekenntnisses war Friede, Friede mit sich und mit Andern, und der ursprüngliche Anlaß zur Entstehung der „Apologia“ versank in die Tiefen, in denen „der Lärm die liebste Musik ist.“ Newman gedachte seiner Gegner nicht mehr: sie mochten nach wie

¹⁾ „Apologia“, Preface, 1865.

vor spüren und suchen, ob er vierzig Jahre hindurch mit unritterlichen Waffen gefochten und die Wahrheit zu unwürdiger Kasuistik erniedrigt habe? Er blickte über sie hinaus, aufwärts zum Licht, mit der Zuversicht eines Menschen, der um des Lichtes willen gerungen, geforscht und gelitten, und sich nicht besser dünkte, wie seine Brüder. Der Kirche, die ihn einen Abtrünnigen schalt, gab er ein Zeugnis seiner Achtung und Liebe: „Zweifelsohne ist die nationale Kirche bisher ein Damm gegen doktrinale Irrtümer gewesen, die fundamentaler als ihre eigenen sind. Wie lange das noch in kommenden Jahren währen wird, ist unmöglich vorauszusehen, denn die Kirche wird von der Nation auf ihr eigenes Niveau herabgezogen. Aber meiner Ansicht nach ist die den Katholiken geziemende Haltung gegen die nationale Kirche zu dieser ihrer entscheidenden Stunde die, ihr, soweit das in unsern Kräften liegt, beizustehen und sie im Interesse dogmatischer Wahrheit zu unterstützen. Ich möchte wünschen, alles vermieden zu sehen (es sei denn, daß eine unmittelbare Pflicht geltend gemacht werde), was ihre Macht über die öffentliche Meinung schwächen oder ihre Organisation erschüttern, oder ihre Bewahrung jener großen christlichen und katholischen Grundsätze, die sie bis jetzt erfolgreich aufrecht erhalten hat, erschweren oder vermindern könnte.“

Den Christen aller Bekenntnisse wiederholte er die Mahnung: „Seid gewiß, meine Brüder, daß das beste Argument, besser als alle Bücher und alle Wissenschaften der Welt, das Argument, das dem des Lesens Unkundigen ebenso zugänglich ist wie dem Gebildeten, das Argument „in uns“ — intellektuell konklusiv und praktisch überzeugend, sowohl für den Beweis des Daseins eines Gottes wie zur Begründung des Christentums — jenes ist, welches aus sorgfältiger Aufmerksamkeit auf die Lehren des eigenen Herzens und aus einem Vergleich zwischen den Forderungen des Gewissens und den Verkündigungen des Evangeliums entsteht.“¹⁾

¹⁾ J. H. Newman, „Sermons preached on various Occasions“. „Dispositions of Faith“.

Seinen katholischen Glaubensgenossen führte die „Apologia“ neuerdings das Ergebnis vor Augen, das Newman selbst zum Übertritt in die katholische Kirche veranlaßt hatte. Der moderne Katholizismus ist nichts anderes als das logische Wachstum und die Vollenkung, mit andern Worten die natürliche und notwendige Entwicklung der Doktrin der alten Kirche, und seine göttliche Autorität ist in der Göttlichkeit des Christentums mit einbegriffen.

Die Philosophie Newman's, die vom Individuum, vom Ego als der ersten und letzten Realität ausging, hieß die Kirche willkommen, die mit dem Begriff eines selbstherrlichen Gewissens aufräumte. „Formen der Religion sind Tatsachen“ hatte bereits in „Loss and Gain“ Newman's Dolmetsch seiner eigenen Gesinnung gesagt: „Diese Formen haben ihre Geschichte. Sie bestanden, bevor wir geboren wurden, und sie werden uns überdauern. Wir müssen wählen, wir können nicht schaffen.“ Und der künftige Konvertit im Buch antwortet: „Ich bekenne es offen; wenn die römische Kirche so zweideutig wie unsre eigene Kirche ist, so bin ich auf dem Weg, ein Skeptiker zu werden, weil mir dann die berechtigte Autorität fehlt, die mir sagt, was ich zu glauben habe.“ Mit der Frage: warum nicht unser eigenes Urteil gebrauchen? war den Traktarianern die Alternative gestellt worden. Sie lehnten sie als einen hohlen Vorwand ab, und Newman mit ihnen. Es galt zu handeln. Das ist der Zweck des Lebens: „Life is for action. If we insist on proof for everything, we shall never come to action; to act you must assume, and that assumption is faith.“¹⁾

In diesem Sinn sagte Newman eines Tags zu Lord Brougham: „Das Herz wird gemeiniglich nicht durch Vernunft, sondern durch Imagination erfaßt, durch unmittelbare Eindrücke, durch das Zeugnis der Tatsachen und Geschehnisse, durch die Geschichte, durch Schilderungen; Personen beeinflussen, Stimmen ergreifen, Blicke überwältigen, Handlungen begeistern uns. Viele Menschen

¹⁾ J. H. Newman, „Grammar of Assent“, p. 92.

leben und sterben für ein Dogma; für einen Vernunftschluß ist noch niemand ein Märtyrer geworden. Keine Religion beruht auf Physik oder Philosophie. Religion ist immer gleichbedeutend mit Offenbarung. Sie ist nie eine Ableitung dessen, was wir wissen; sie war stets eine Behauptung dessen, was wir glauben sollen, eine Botschaft, oder eine Geschichte, oder eine Vision.“¹⁾ Das war die mystische Seite von Newmans Lehre. Er, der sie in rastloser Gedankenarbeit intellektuell begründet hatte, wußte am besten, daß eine solche geistige Anstrengung den Menschen im allgemeinen nicht zugemutet werden kann, und daß überdies Gründe, die die Einen überzeugen, die Andern kalt lassen und ihnen nichts zu sagen haben.

Hier nun muß wieder des Angelpunktes von Newmans kirchlicher Stellung gedacht werden, des Grundes, auf dem er stand, und der zugleich antik und modern war.

Newman ging vom Altertum aus und griff von da in die Gegenwart, in die Probleme seiner Zeit über.

Er erklärt feierlich: „Ich schäme mich nicht, mich zu den Vätern zu bekennen und bin nicht gesonnen, von ihnen zu lassen. Den Wert und die Autorität der „Schola“ als eines der loci theologici bestreite ich nicht; trotzdem sympathisiere ich mit Petavius, indem auch ich „den Streitigkeiten und der subtilen Theologie des Mittelalters jene feinsinnige und fruchtbare Lehre, die nach dem Vorbild des gelehrten Altertums geformt ist,“ vorziehe. Die Väter haben mich zum Katholiken gemacht, und die Leiter, auf der ich zur Kirche hinaufstieg, werde ich nicht hinabstoßen. Obwohl ich an einem Prozeß der Entwicklung apostolischer Wahrheit festhalte, ersetzt dieser die Väter nicht, vielmehr erklärt und ergänzt er sie.“²⁾

Über den literarischen Wert eines Werkes hat die Nation zu entscheiden, der es in erster Linie gehört. Es bedurfte eines außerordentlichen Talentes, um die Geschichte einer religiösen

¹⁾ W. Barry D. D., „Newman“, p. 152—154.

²⁾ J. H. Newman, „Difficulties of Anglicanism“, p. 24.

Kontroverse für so viele, denen sie gänzlich fern lag und blieb, zu einem menschlich so fesselnden Drama zu gestalten, daß die „Apologia“ zugleich ein klassisches und ein populäres Buch wurde.

Newman erschien von da an seinen Landsleuten, ohne Unterschied der Gesinnung, ehrfurchtgebietend, liebenswert und verehrungswürdig. Keiner rührte mehr mit roher Hand an den lauterer Charakter, an die absolute Wahrheitsliebe des großen Verfassers der „Apologia.“

Es war ganz natürlich, daß anglikanische Theologen, die wie der edle Church, bei 1845 stehen blieben, Newman's „Argument“ in bezug auf seine letzten Konsequenzen ablehnten und die Geschichte eines Schiffbruchs zu lesen glaubten. Ebenso charakteristisch war das Schweigen der Nächstbeteiligten, Puseys und Keble's. Sachlich hatten sie nichts einzuwenden; die Dinge waren so verlaufen, wie sie Newman erzählte. Seelisch standen sie ihm zu nahe, um nicht auch ferner eine Verständigung mit ihm zu suchen.

Für die Katholiken Englands kam Newman's Erfolg einem Adelsbrief für ihre Sache vor der öffentlichen Meinung gleich. Nichts schien undenkbarer, als daß er künftig noch von katholischer Seite Schwierigkeiten oder Übelwollen begegnen könne. Bereits vor dem Erscheinen der Apologia hatten ihm 110 Priester der Erzdiözese von Westminster, unter diesen die Generalvikare, die Orden, auch die Jesuiten, eine Ergebenheitsadresse gesandt.¹⁾ Die zu Würzburg versammelten Katholiken sowie französische Laien und Bischöfe äußerten sich damals und später in gleichem Sinn.

Manning allein schrieb verächtlich über „die Kingsley-Affäre“ nach Rom. Er warnte vor Leuten, die für die Nachfolge Wiseman's an Newman dachten.²⁾ Am 30. April 1865 wurde Manning selbst Erzbischof von Westminster. Er verdankte seine Wahl persönlichen Einflüssen, vor allem der Fürsprache Talbot's, der diese Wahl bei Pius IX. durchsetzte, nachdem das Kapitel

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 138.

²⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 206. 326.

Dr. Errington vorgeschlagen und damit des Papstes Unwillen erregt hatte.¹⁾

Am Tag seiner Konsekration erhielt Manning einen Brief Wards, der „Pater Newman als einen weltlichen, unloyalen Katholiken“ denunzierte.²⁾ Auf Mannings spezielle Einladung war dieser nach London, zur Zeremonie gekommen, aber unter der Bedingung, daß seine vor vier Jahren zum letztenmal in Aussicht genommene Ernennung zum Bischof nicht mehr in Anregung gebracht werde, da er in einem solchen Fall ablehnen müsse.³⁾

Von diesem Zeitpunkt an griff Ward in der „Dublin Review“ seinen einstigen Führer offen und beständig an, nur von Zeit zu Zeit durch den Erzbischof zur Klugheit und Vorsicht gemahnt.

Manning verfuhr anders. Er wollte keinen offenen Bruch; seine Taktik bestand darin, durch Talbot die leitenden Kreise in Rom, vor allem Pius IX. selbst, gegen Newman aufzureizen. Der Stein des Anstoßes war zunächst das Oxford Projekt. Manning sprach die Überzeugung aus, es handle sich dabei um einen nationalen, den Anglo-Katholizismus! Newman hatte, wie gesagt, den Gedanken eines Dratoriums in Oxford aufgegeben, aber 1867 tauchte dieser Gedanke wieder auf, nachdem der Staat den religiösen Eid auf das Bekenntnis der Staatskirche abgeschafft hatte. Zwei Bischöfe befürworteten den Besuch der Oxford Universität für junge Katholiken. Manning appellierte an Rom. Dort wurde, wie sich bald zeigen sollte, ganz vergebens, den katholischen Eltern verboten, ihre Söhne nach Oxford zu schicken und die Errichtung eines katholischen College untersagt.⁴⁾

Im April 1867 brachte ein katholisches Blatt, „Weekly Register“, einen heftigen, anonymen Angriff gegen Newman. Er hatte, so hieß es in demselben, das Oxford Projekt empfohlen, zum Syllabus und zu den päpstlichen Encykliken geschwiegen; er

¹⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, Chapter II, bes. p. 212. 213.

²⁾ Ebend. II, p. 231. 274. 298. 308—314. 501 Note 1. 564.

³⁾ Ebend. II, 229.

⁴⁾ Ebend. II, 300—301.

beteiligte sich nicht an der katholischen Polemik, u. s. w., u. s. w. An demselben Tage, als dieser Angriff erschien, traten 200 der hervorragendsten englischen katholischen Laien zusammen, unterzeichneten eine Adresse an Newman und erklärten, man könne ihm keinen Schlag versetzen, ohne zugleich die katholische Kirche Englands zu treffen, der er so große Dienste geleistet habe.¹⁾

Newman's Bischof, Ullathorne, und einer seiner Kollegen veröffentlichten empörte Proteste gegen die niedrigen Verleumdungen, die gegen Newman erhoben worden waren. Auch Manning versicherte Newman in einem Privatbrief, alles, was ihm Kummer bereite, sei für ihn ein Grund aufrichtigen Bedauerns.²⁾

Gleichzeitig aber hat er Talbot, sich durch die Offenbarung antikatholischen Geistes in der Laienadresse ja nicht beirren zu lassen. Was nütze es, für Newman's Orthodoxie einzustehen, „wenn Rom dennoch an ihn rühren sollte?“³⁾ Desungeachtet fanden Talbot und Ward den Erzbischof „lau,“ denn er spreche öffentlich nicht so. Seine Pflicht sei es, die Laienwelt zur Unterwerfung zu zwingen, sonst würde Newman sie zum Widerstand gegen ihn aufbieten. Seit dem Artikel im „Rambler“ sei er in Rom verdächtig, „under a cloud.“ Talbot nannte ihn „den gefährlichsten Mann in England.“ Manning beeilte sich zu erwidern, er sei ganz mit Talbot einverstanden und Newman, wissenschaftlich oder unwissenschaftlich, der Mittelpunkt Derjenigen geworden, die sich anti-römisch, kalt und schweigsam in bezug auf die weltliche Macht, kritisch gegen katholische Andachtsübungen verhielten. In Newman lebe der alte, anglikanische, patristische, in die Kirche eingeführte Oxford-Ton fort, ein weltlicher Ton mit einem Wort, der noch Viele verführen werde. Die „Apologia“ sei das Werk eines katholischen Minimisten; eine ihrer Wirkungen könne nur darin bestehen, „die Anglikaner da zu lassen, wo sie sind.“⁴⁾

¹⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, p. 313.

²⁾ Ebend. II, 315.

³⁾ Ebend. II, 316.

⁴⁾ Ebend. II, 206, 323—324. 326. p. 318, Talbot an Manning, 25. April 1867. p. 319, Manning an Talbot, 3. Mai 1867.

Der Briefwechsel, von dem hier genug gesagt worden ist, währte noch über ein Jahr. Die Überführung des armen Mgr. Talbot in eine Irrenanstalt, in der er starb, brach diesen Briefwechsel 1869 für immer ab.

Von seinem Inhalt wußte Newman selbstverständlich nichts, als der unergründliche Manning zuerst durch einen gemeinsamen Freund, Kanonikus Daley, dann direkt, im Juli 1867 bei ihm anfragte, warum sie denn beide einander entfremdet seien?!¹⁾ Newman antwortete, er müsse bekennen, daß er seit vier Jahren den Erzbischof weder zu verstehen noch ihm zu vertrauen vermöge. Dieser erwiderte, er sei persönlich von ihm angegriffen worden und erhielt jetzt von Newman die Beweise, daß er Verleumdungen und falschen Berichten sein Ohr geliehen habe. Der Ton zwischen ihnen blieb verbindlich und höflich; die Auseinandersetzung aber, die Manning aufdrang, führte zu nichts. Er wollte nie unumwunden bekennen, daß er im Irrtum gewesen sei, wollte nie sein Unrecht eingestehen. Endlich brach Newman die endlose Korrespondenz mit folgenden Zeilen ab: „Mein lieber Erzbischof, mit dem Dank für Ihren freundlichen Brief kann ich nur längst Gesagtes wiederholen: ich weiß nicht, ob ich auf dem Kopf oder auf den Füßen stehe, wenn ich in persönlichem Meinungsaustrausch mit Ihnen mich befinde. Unerachtet meiner freundlichen Gefühle bleibt das mein intellektuelles Urteil.“²⁾

Von da an hörte jeder Verkehr zwischen den beiden Männern auf und Newman vermied es, dem Erzbischof zu begegnen.

Als er ihn wieder sah, schrieb man 1883. „Ich berufe mich auf die Zukunft,“ hatte Newman 1867 an Manning geschrieben. Seit 1878 lag diese Zukunft in den Händen Leo's XIII. Dieser beantwortete den Appell, indem er, im ersten Jahr seines Pontifikates, dem großen Dratorianer den römischen Purpur gab.

¹⁾ E. Purcell, „Life of Manning“, II, 327 u. ff.

²⁾ Ebend. II, Kap. XIV. „Archbishop Manning and Newman 1864—1869“ und p. 346.

VI.

Puseys Eirenikon. Das Vatikanum.

Pusey und Newman waren immer Freunde geblieben; obwohl ihr Briefwechsel Jahre hindurch, von 1845 bis 1858, stockte, mußten sie von einander, aber wiedergesehen hatten sie sich nicht. Im Jahre 1864 geriet Pusey in eine Kontroverse mit Manning. Dieser hatte das anglikanische System aufs schärfste angegriffen. Die Verteidigung Puseys verlangte nach wie vor die Unterscheidung zwischen Sachen des Glaubens und freien Meinungen; er gab seiner Erwiderung die Form eines Briefes an Keble, verlieh jedoch auch jetzt der Hoffnung seines ganzen Lebens, der Vereinigung der Kirchen, darin bewegten Ausdruck. Dieser Brief bleibt unter dem Namen des ersten Eirenikon bekannt.¹⁾ Newman war mit seinem Freund schon vor dem Erscheinen dieser Schrift, nach Kenntnißnahme ihres Inhalts nicht einverstanden. Eine Unterscheidung zwischen dem was de fide sei und was nicht, könne die Kirche höchstens für die unmittelbare Gegenwart geben. Mehr zu sagen, hieße das Werk aller künftigen Konzilien bestimmen wollen und die Leitung der Kirche in bezug auf noch nicht definierte Fragen beschränken. Seine eigene theologische Meinung sei bekannt; die entgegengesetzten, ihm selbst unsympathischen Ansichten hätten deswegen kein geringeres Recht auf freie Äußerung. Nur dürfe man sie nicht aufdrängen wollen.²⁾ Einige Tage nach diesem Brief sahen Newman, Pusey und Keble sich endlich unter des letzteren Dach wieder. Newman war von der Aussicht auf ein doppeltes Wiedersehen so bewegt, daß er anfangs ablehnte, zu kommen. Dann schien ihm eine solche Regung Feigheit. Unerwartet trat er bei Keble ein, der ihn, nach zwanzig Jahren,

¹⁾ E. B. Pusey, Letters to Keble, „Truth and Office of the English Church“. 1865.

²⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 97—107 und Newman an Pusey, 5. September 1865.

nicht wiedererkannte. Newman vermochte nicht zu sprechen und reichte ihm seine Karte. Sie fielen sich in die Arme, speiseten zusammen und verbrachten zu Dreien einige glückliche Stunden, „wie Leute, die sich nie getrennt hatten.“¹⁾ Dann mußte Newman scheiden. Keble schickte in einem seiner nächsten Briefe dem Freund die Zeilen aus „Macbeth“:

„When shall we three meet again?

When the hurlyburly's done.

When the battle's lost and won.“

Aber Keble starb unerwartet schnell, wenige Monate später, von allen, die ihn kannten, wie ein Heiliger verehrt und betrauert. Inzwischen hatte sich der unermüdlische Pusey nach Frankreich und zu katholischen Bischöfen begeben. Die Einen segneten ihn, die Andern schickten ihn ungehört fort.²⁾ Am entgegenkommendsten erwies sich der Erzbischof von Paris, Mgr. Darbois. Er äußerte sich in ganz ähnlichem Sinne, wie Newman es getan hatte, und bezeichnete diesen als den rechten Mann, um die Bedingungen einer Versöhnung der Kirchen zu entwerfen. Puseys Vorschlag, diese Verständigung auf der Basis des Primates und des Tridentinums, aber mit Erklärungen zu versuchen, hielt Darbois für durchführbar. Er sah eine Reaktion nach dem Tode Pius IX. voraus, weil Extreme den Menschen nicht erwünscht seien und Friedensstifter schließlich immer Recht behielten.

Pusey, nach England zurückgekehrt, fand die Anglikaner vorwiegend günstig, die extremen Protestanten und die Partei Wards und der „Dublin Review“ kampfbereit und feindselig, Newman in Schweigen verharrend. Pusey mußte um seine Ansicht über das inzwischen erschienene Cirenikon bitten. Das Cirenikon, antwortete Newman, sei eine Enttäuschung für ihn und schon der Titel der Schrift sei unrichtig, denn sie müsse, nach dem Urtheil der Menschen, die Schwierigkeiten der Vereinigung vermehren, statt sie zu heben, und die Katholiken in ihrer Mehrzahl erzürnen.

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 111—112.

²⁾ Ebend. VI, 113—116. 132—133.

So sei es u. a. ganz unbillig, Suarez, den hl. Bernardin, Ward, Faber und andere unterscheidungslos als Zeugen für katholische Dinge anzuführen:

„Suarez lehrt das Dogma, und das Dogma ist fixiert. Der hl. Bernardin lehrt Frömmigkeitsübungen, und diese sind frei. . . . Was ist es denn ferner, was Sie als Bedingung der Wiedervereinigung in bezug auf den Kultus der hl. Jungfrau verlangen? Das wäre etwas Praktisches. Verlangen Sie, wir sollen ihre Vermittlung verneinen? Oder ihre Anrufung? Oder die Formen der Andacht zu ihr? Oder was?

„Irre ich nicht, so wünschten Sie mich deshalb von Oxford fernzuhalten, um dadurch erneute Angriffe auf unsre Lehre zu vermeiden. Nun aber tun Sie gerade, was Sie verhindern wollten.“¹⁾

Newman benachrichtigte aufs Loyalste den Freund vom bevorstehenden Erscheinen seiner Gegenschrift.²⁾ In derselben wiederholte er öffentlich, was er bereits in privaten Mitteilungen gesagt hatte. Männer, wie Ward und Faber, so achtungswert sie persönlich sein mochten, seien zur Kirche gekommen, um ihre Seele zu retten; aber sie sind in keiner Weise die Wortführer der englischen Katholiken. Pusey war nicht berechtigt, diese Männer in diesem Sinne anzuführen.

Ebenso ist seine Darstellung des praktischen Systems der römisch-katholischen Kirche in bezug auf den Marienkultus unbillig. Er gibt weder seine eigene Meinung noch beruft er sich auf die Lehre der Väter. Die Stellen, die er verurteilt, sind fast alle ausländischen, in England nicht bekannten Büchern entnommen, deren Inhalt zum Teil Newman selbst unbekannt geblieben war, bis er sie im Eirenikon fand: „Ich kenne den ursprünglichen Text nicht und vermag nicht zu glauben, daß er das sagen will, was Sie ihn sagen lassen. Aber ich nehme den Wortlaut, wie Sie ihn

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 119. 121 u. ff.

²⁾ J. H. Newman, „A Letter to the Rd. E. B. Pusey on his recent Eirenicon“. London 1866.

geben, und er scheint mir wie ein böser Traum, obwohl ich nicht begreifen kann, daß so etwas wirklich gesagt worden sein soll.“ Die Art und Weise, wie die katholische Lehre von der Verehrung der allerheiligsten Jungfrau von Pusey einseitig und unbillig dargestellt werde, könne ihm die Sympathien der Katholiken nur entfremden: „Es gab vor Zeiten einen Krieger, der sein Schwert mit Myrten bekränzte — verzeihen Sie mir, — Sie entladen Ihren Astzweig wie aus einer Katapulte.“¹⁾

Die beiden Freunde teilten unerachtet ihrer Meinungsverschiedenheiten dennoch das nämliche Schicksal: Jeder in seinem Lager blieb die Zielscheibe der maßlosten Angriffe. Newman trug diese mit gelassener Ruhe. Sie sind ein Beweis, daß wir ein Werk tun, und sie sind nicht gegen unsre Person gerichtet, tröstete er Pusey, der einer Verschwörung beschuldigt wurde, die England unter das Joch des Papsttums bringen sollte. Er schrieb ihm: „Die Wahrheit ist, daß gewisse Ansichten so lange ohne ein Wort der Widerrede geduldet worden sind, bis ihre Verfechter sich vor- spiegelten, sie seien de fide, und nun sind sie über alle Begriffe erstaunt und ärgerlich, weil sie entdecken, daß das Schweigen andrer nicht etwa Zustimmung, Gleichgültigkeit oder Zaghaftigkeit, sondern nur Geduld bedeutete.“²⁾ Auf Newman's Seite standen übrigens nicht nur sein eigener Bischof, sondern Theologen und Bischöfe in ganz England.³⁾ Er war völlig mit Pusey darin einverstanden, daß, wenn es den Anglikanern Ernst sei, mit der römischen Kirche sich zu verständigen und zu versöhnen, der Zeitpunkt dafür nun gekommen sei und benützt werden müsse, jedoch unter der Bedingung, daß die Vorschläge in Rom selbst und nicht von Individuen, sondern vom anglikanischen Alerus und von einer imponierenden Vertretung anglikanischer Laien gemacht würden.⁴⁾

Seit dem 26. Juni 1867 hatte Pius IX. seiner Absicht, ein Konzil zu versammeln, den offiziellen Ausdruck gegeben.

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 135. 136 und „Letters to Pusey“, p. 119—121.

²⁾ Ebend. IV, 137—138. Newman an Pusey, 2. April 1866.

³⁾ Ebend. IV, 138.

⁴⁾ Ebend. IV, 148. Newman an Pusey, 21. Juli 1867.

Schon vor dieser Verkündigung waltete kein Zweifel mehr über die bevorstehende Berufung der Kirchenversammlung. Im Hinblick darauf versuchte G. W. Ward eine Annäherung an Newman, die eine denkwürdige Antwort desselben zur Folge hatte. Newman schrieb, für den Brief und Wards Gebet für ihn dankend, wie folgt:

„Unsre Meinungsverschiedenheiten, die Sie so sehr bekümmern, nehme ich leichter; denn solche gab es stets und wird es auch künftig in der Kirche geben. Christen müßten dem geistigen und intellektuellen Leben entsagen, sollten derartige Meinungsverschiedenheiten zu bestehen aufhören; sie sind die Folge ihres streitbaren Zustandes. Keine irdische Macht vermag das zu verhindern, und wollte sie es versuchen, so würde sie nicht mehr erreichen, als eine Wüste zu schaffen und das Frieden zu nennen. Und weil ich denke, daß Menschen, so sehr sie sich bemühen mögen, es nicht verhindern können, empfinde ich keine besondere Ängstlichkeit oder Unruhe. Die Menschen können nicht und Gott will nicht. Er will, daß solche Differenzen eine Übung der Liebe sein sollen. Natürlich wünsche ich mich tunlichst mit meinen Freunden in Übereinstimmung zu befinden; ist das aber unerachtet meiner äußersten Bemühungen nicht möglich, weil diese Freunde weiter oder weniger weit gehen als ich, so kann ich dem nicht abhelfen und nehme es leicht.

„Was die (mir zugeschriebene?) Absicht betrifft, ein Buch über die päpstliche Unfehlbarkeit zu schreiben, so ist mir das nie in den Sinn gekommen. Ich bin ein Kontroversialist, kein Theologe, und ich wüßte nichts darüber zu sagen. Ich war stets der Ansicht, sie sei aller Wahrscheinlichkeit nach wahr, aber ich hielt sie nie für gewiß. Ihre Definition dünkt mir unwahrscheinlich und inopportun (inexpedient); aber ich hätte keine Schwierigkeit, sie anzunehmen, wenn sie ausgesprochen werden sollte. Und ich glaube nicht, daß meine Vernunft in dieser Sache Wandlungen durchmachen werde.

„Sollte ich noch etwas über Fuses schreiben, so müßte ich

einige Sätze des Inhalts hinzufügen, daß die päpstliche Unfehlbarkeit keine Glaubenssache ist — das wäre alles.“¹⁾

Es liegt keine einzige Äußerung Newman's vor, mit welcher er von dem hier klar bezeichneten Standpunkt auch nur im geringsten abgewichen wäre. Ebenjowenig verschloß er sich damals oder später der Überzeugung, daß diejenigen, die zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit drängten, es in der Absicht taten, sie zur Waffe gegen alle zu gebrauchen, die innerhalb wie außerhalb der Kirche ihre intransigenten Anschauungen nicht teilten. Diese Überzeugung wurde durch Erzbischof Mannings Haltung gegen die Unionsbestrebungen noch ganz besonders befestigt. Kardinal Wiseman, das ist auch hier betont worden, war ihnen entgegengekommen. Sein Nachfolger begann seine Tätigkeit damit, daß er den Katholiken von nun an die Zugehörigkeit zu der seit 1857 bestehenden „Gesellschaft zur Förderung der Einheit der Christenheit“ untersagte. Die Theorie, daß die Christenheit aus drei Bestandteilen, dem römischen, dem griechischen, dem anglikanischen Bekenntnis bestehe, wurde von Rom aus, in einem Sendschreiben an die englischen Bischöfe, häretisch genannt und verworfen. Es wurde gleichzeitig den Katholiken verboten, dahinzielende Werke der Verständigung zu begünstigen oder sich an denselben zu beteiligen. Das geschah 1866 und zwar auf Mannings Veranlassung.²⁾ Er fand die römischen Erlasse unter seinen Erwartungen und verschärfte insolge dessen den Ton in seinen Hirtenbriefen.³⁾ Mannings Gründe beruhten hauptsächlich auf der Voraussetzung, daß nur eine kleine Fraktion des anglikanischen Klerus und der Laien eine Wiedervereinigung aufrichtig wollte. Er klagte, daß diese Fraktion sich mit Newman's Namen decke und sandte Ward's Buch „über die Autorität der Encykliken“, eine der schärfsten und weitge-

¹⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 321—322. Newman to W. G. Ward, 18. Februar 1866.

²⁾ Ebd. II, 273—287, bes. 281—284.

³⁾ Archbishop Manning, „The Reunion of Christendom. A Pastoral Letter to the Clergy“. 1866.

hendsten Äußerungen der extremen Partei, mit Ausdrücken der Anerkennung nach Rom.¹⁾ Alle Versuche, die Gegensätze zu mildern, hielt er für gefährlich und dem Glauben zuwiderlaufend. Bereits 1866 begann er seinen nie mehr beigelegten Streit mit den englischen Jesuiten, weil diese die politische Aktion der Laien seiner Meinung nach unterstützten und neben ihm, ohne ihn, herrschen wollten.²⁾ Er forderte die bedingungslose Unterwerfung der Anglikaner, und Newman meldete seinem Freund Pusey, Gebetsvereinigungen zur Herbeiführung der Union zwischen den Kirchen seien nicht mehr geduldet,³⁾ wenn auch nicht ausdrücklich verboten.

Nach der Veröffentlichung des ersten Eirenikon und Newman's Entgegnung auf dasselbe schrieb dieser nunmehr im Hinblick auf das verkündete Konzil an Pusey: „Meines Erachtens hätte die päpstliche Unfehlbarkeit keine Aussicht, definiert zu werden, wenn die Alternative zwischen einer solchen Definition und der Versöhnung mit der anglikanischen Kirche läge. Ja, ich glaube ferner, sie würde nicht erfolgen, wenn eine beträchtliche Anzahl, etwa tausend anglikanische einflußreiche Geistliche ihre Unterwerfung unter die Kirche davon abhängig machten, daß das Konzil die Lehre nicht definiere Auch solche, die nichtsdestoweniger die Lehre für wahr halten, würden zögern und überlegen, ob es angezeigt (expedient) sei, sie zu definieren . . . Sie dürfen deswegen nicht voraussetzen, daß ich selbst so handeln würde. Ich würde sagen: „Die römische Gemeinschaft ist entweder die Kirche oder sie ist es nicht. Ist sie es nicht, so sucht nicht in dieselbe einzutreten — ist sie es, so feilscht nicht mit ihr — Bettler dürfen nicht wählerisch sein („Beggars must not be choosers“, ein Sprichwort) . . . Wenn Sie aber starke Argumente haben, so gebrauchen Sie dieselben; ich sympathisiere in keiner Weise mit einer Politik der Unterdrückung. Ich empfinde

¹⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 389.

²⁾ Ebend. II, 388 u. Note. H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 138.

³⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 138. Newman an Pusey, 2. April 1866.

nicht die geringste Besorgnis, es werde eine Sache schädigen, die ich für wahr halte, wenn Einwände, und zwar starke Einwände, gegen sie erhoben werden. . . Unser erster Grundsatz, den niemand aus dem Weg zu räumen hoffen kann, lautet, daß der Papst das Zentrum der Einheit, „totius Ecclesiae caput et omnium Christianorum Pater et Doctor“ ist, und daß er eine universelle Jurisdiktion besitzt. . . Wenn Sie das zugäben, würden Sie sich unbedenklich mit uns vereinigen.“¹⁾ Übrigens fürchtete auch Newman, und zwar, wie sich zeigen sollte mit vollem Recht, Pusey werde unter den Anglikanern nicht den notwendigen Rückhalt finden. Aber Puseys Absichten waren so rein, seine theologische Bedeutung so groß und die Güte seines Wesens so verehrungswürdig, daß sowohl der Erzbischof von Paris, Darboy, als Dupanloup, Bischof von Orléans, sich anboten, Puseys Vorschläge und damit das Äußerste dessen, was er zugehen zu können glaubte, in Rom vorzulegen.²⁾

Als jedoch die päpstliche Einladung zum Konzil im September 1868 zwar an die Bischöfe der getrennten orientalischen Kirchen, nicht aber an jene der anglikanischen Kirche erging, hielt es Pusey nicht mehr für angezeigt, Vorschläge in Rom anders denn im eigenen Namen zu unterbreiten,³⁾ nachdem die wichtige und entscheidende Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen bereits in negativem Sinn entschieden war und die Anglikaner einfach den Protestanten gleichgesetzt wurden.

Noch rechnete Pusey auf Newmans persönlichen Einfluß und seine Anwesenheit in Rom. Allein dieser lehnte es ab, Dupanloup als Theologe auf das Konzil zu begleiten, nachdem der Papst Newmans Wahl zum Konsultor englischer Bischöfe durch die Mitteilung vereitelt hatte, er selbst werde ihn nach Rom ein-

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, II, 148. 149. Newman an Pusey, 21. Juli 1867, p. 152. 4. August 1867, p. 153. 9. August 1867, p. 155. 4. September 1869.

²⁾ Ebend. IV, 154, 156. 157. 159—160.

³⁾ Ebend. IV, 159.

laden. Das geschah nicht.¹⁾ Newman verharrete über dieses Vorkommnis in Schweigen und begnügte sich, Pusey zu wiederholen, er sei kein Theologe und würde nur seine Zeit mit Dingen verlieren, die er nicht verstehe.²⁾

Im Mai 1869 erschien, in Form eines Briefes an Newman, das zweite Eirenikon. Pusey schrieb: „Wir glauben an dieselben Geheimnisse der allerheiligsten Dreifaltigkeit, der Menschwerdung unsres Herrn und Gottes, der Wirkungen des Heiligen Geistes bei des Menschen Wiedergeburt und Erlösung, an das von Ihm eingegebene göttliche Wort, an das von Ihm eingesetzte Priesteramt, an die der Kirche verliehene Autorität, die gleiche Wahrheit zu bezeugen, zu erhalten und zu überliefern, an die wirkliche Gegenwart des Fleisches und Blutes unsres Herrn, an das gleiche Versöhnungsoffer am Kreuz, an das Darbringen dieses einen verdienstlichen Opfers auf Erden wie Er, unser großer Hoher Priester, es im Himmel darbringt — sollten wir nicht versuchen, auch im übrigen eins zu sein?“

Newman antwortete, wie das erste Mal, was Pusey zu bieten habe, sei Kontroverse, nicht Friede. Er stehe zu ihm, weil er seine liebevolle Seele kenne, die Katholiken in ihrer Mehrheit aber würden sich von dem Eindruck nicht frei machen, Pusey hege Hintergedanken.³⁾ Das hielt Newman nicht ab, „nach dem Maß seiner Kenntnisse, nicht als Theologe“, die Abendmahlslehre mit Pusey zu erörtern und zur völligen Anerkennung seiner katholischen Auslegung derselben zu gelangen.⁴⁾ In bezug auf die von Pusey beanstandete Lehre von der unbefleckten Empfängnis konnte sich Newman auf die Tatsache berufen, daß er bereits in

1) E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 422—423 u. Note 1.

2) E. B. Pusey, „First Letter to the very Rev. J. H. Newman, D. D. In explanation, chiefly in regard to the reverential love due to the ever-blessed Theotokos and the Doctrine of her Immaculate Conception.“

3) H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 165. Newman an Pusey. 4. Juli 1869.

4) Ebd. IV, p. 167—172. Appendix to Chapter V: Correspondence on Transsubstantiation. Zu vergl. „Apologia“ 192.

seinen anglikanischen Tagen, und zwar in dem Werk über die Arianer, zu einer Anschauung gelangt war, die mit der späteren römischen Definition übereinstimmte.¹⁾

Pusey aber blieb traurig und verstimmt. Die Veröffentlichungen, zu den er sich mit größter Überwindung entschlossen hatte, boten, er sah es wohl, keine Aussicht auf Erfolg. Noch schmerzlicher empfand er das mangelnde Vertrauen in die Reinheit seiner Friedensbestrebungen. Ein tätiger Gesinnungsgenosse, der anglikanische Bischof Forbes von Brechin, und hervorragende Laien baten ihn, dennoch auszuharren. Forbes stand seit einiger Zeit in brieflichem Verkehr mit dem belgischen Jesuiten Pater Viktor De Buck, der Puseys Eirenikon günstig besprochen hatte.²⁾ De Buck stand in freundschaftlichen Beziehungen zum Bischof von Orléans und suchte die Anglikaner zur Sendung von Bischöfen nach Rom zu bewegen. Er glaubte im April 1869 an den Sieg der Gemäßigten; der Plan, durch Dupanloup den Vorschlägen der Anglikaner auf dem Konzil Gehör zu verschaffen, tauchte noch einmal auf. De Buck wurde vom General der Jesuiten nach Rom befohlen. Obwohl dieser allen Beteiligten strengste Wahrung des Geheimnisses über diese Verhandlungen empfohlen hatte, teilte De Buck dennoch dem Großpönitentiar und Sekretär der Inquisition, Kardinal Bilio, den Inhalt derselben in einer ebenfalls geheimen historischen Denkschrift mit.³⁾ Er tat mehr und unterbreitete dem Kardinal ein Programm zur Prüfung der anglikanischen Stellung, das ebenso billig wie entgegenkommend für sie gewesen wäre. De Buck glaubte sich durch die Wirkung, die er bei Bilio erzielte, neuerdings dazu berechtigt, anglikanische Bischöfe und mit ihnen Pusey, als Theologen zum Erscheinen in Rom aufzufordern. Aber Pusey, durch andre Berichte vor dem Opti-

¹⁾ Zu vergl.: Der Angriff von E. A. Abbott, „The Anglican Career of Cardinal Newman“, I, 235.

²⁾ Victor De Buck, „Études religieuses, historiques et littéraires“.

³⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 173—179. Cecconi, „Storia del Concilio Ecumenico Vaticano“, I, 11, 301, N. 2.

mismus De Bucks gewarnt, verlangte Garantien, die dieser nicht zu geben vermochte. Er wollte Anerkennung der anglikanischen Weihen, ohne welche die ganze Vergangenheit seiner Kirche „ein böser Traum würde“. ¹⁾ Am 16. September 1869 erhielt er einen Brief Newmans, der, wenn nicht Puseys eigene Anwesenheit, so doch die anglikanischer Theologen in Rom empfahl. Sie werde den vorhandenen Gegensatz abschwächen und Pusey selbst über die Stellung seiner Kirche nach römischer Schätzung aufklären. Allein Pusey erwiderte, er sei zwar überzeugt, in Rom der gütigsten, unverdienten Aufnahme und einem übertriebenen Vertrauen in seinen persönlichen Einfluß zu begegnen, aber man werde ihm dennoch die Pflicht individueller Unterwerfung auferlegen. Persönlich habe er durch einen solchen Schritt nichts zu gewinnen, da er sich stets bewußt geblieben sei, der katholischen Kirche anzugehören. ²⁾

Im November 1869 erschien, mit dem zweiten Brief an Newman, Puseys drittes Eirenikon. ³⁾

Seit Kebles Tod, klagt dieser, stehe er allein, und spreche nur im eigenen Namen, aber dennoch die Gefühle vieler Tausende von Menschen in der englisch redenden Welt aus. Das Eirenikon war jetzt vornehmlich gegen die Unfehlbarkeitslehre gerichtet. Den Katholiken sich zuwendend, schrieb Pusey: „Wir sind Kinder gemeinsamer Väter und müssen lernen, unsre gegenseitige Sprache zu verstehen. Ihrer tiefen Liebe und weitherzigen Charitas brauche ich das nicht ans Herz zu legen. Andern in Ihrer kirchlichen Gemeinschaft möchte ich und zwar nur durch Sie sagen, daß ich weder in diesem noch in einem früheren Werk daran dachte, gegen irgend etwas, was für Sie „Glaubenssache“ ist, zu reden; mein einziger Wunsch war der, einen dauernden, gesunden, gründlichen Frieden zu fördern, wenn ich schwacher Mensch es vermochte. Schlimme Tage und Prüfungszeiten scheinen über die Welt zu

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 175.

²⁾ Ebend. IV, 175. 182.

³⁾ E. B. Pusey, „Is healthful Reunion impossible? A second Letter to the very Rev. J. H. Newman, D. D. Eirenicon Part III.“

kommen. Der Glaube wächst, aber auch der Unglaube vertieft sich. Was könnte Gott nicht dagegen verfügen, wenn jene, die Einen Herrn und einen Glauben bekennen, wieder eins und durch ein einiges Christentum in Liebe verbunden wären, um die Liebe desjenigen zu gewinnen, den wir alle zu lieben, dem wir alle zu gehorchen und zu dienen verlangen! Einen einzigen Stein des Anstoßes aus dem Weg zu räumen, ist die Arbeit des ganzen Lebens wert.“¹⁾

Das Konzil wurde eröffnet. Während des ganzen Verlaufs desselben teilten sich Newman und Pusey alle Nachrichten mit, die ihnen aus Rom zukamen. Letzterer sandte Exemplare seines Eirenikon^s an die ihm befreundeten Bischöfe. Sie kamen unbestellt durch die römische Post an ihn zurück. Bereits im November 1869 erhielt der General der Jesuiten den Befehl des hl. Offiz, De Buck, zur Aufgabe des Briefwechsels „mit heterodoxen Anglikanern“ aufzufordern.²⁾ Dennoch wahrte derselbe noch Monate, aber De Buck hatte nichts mehr zu bieten als die Aufforderung, seinem Beispiel zu folgen und sich zu unterwerfen. Nach dem 18. Juli erschien eine neue Ausgabe des Eirenikon unter dem veränderten Titel: „Eine heilsame Vereinigung, vor dem Vatikanischen Konzil als möglich gedacht.“

Das erste Eirenikon, schrieb Pusey an Newman, sei populär gewesen, das letzte unbemerkt zu Grabe gegangen; er habe getan, was er konnte; mit Kontroversen und mit Eirenikon schliesse er fortan ab: er segne, die ihm fluchten.³⁾

Aus dem langen Meinungsaustausch zwischen den beiden Freunden geht klar hervor, daß Newman Puseys Hoffnungen auf unmittelbare Verständigung niemals teilte, ebensowenig vor wie nach dem Konzil. Er wollte ihm jedoch nicht die Möglichkeit nehmen, zur Klarheit darüber zu kommen, behielt die gleiche,

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 185. E. B. Pusey, „Eirenicon“, 341—343.

²⁾ Ceconi, „Storia del Concilio etc. Antecedenti del Concilio.“ II, 1, 302. Note.

³⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 192—194.

unveränderte Verehrung für die lautere Größe und Liebe dieser Seele, stand ihm auch künftig, in den Kämpfen, die Pusey noch innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft zu bestehen hatte, mit voller Teilnahme und, wenn befragt, mit seinem Räte bei.¹⁾ Wie hätte er Zweifel und Schwierigkeiten, die er selbst zu überwinden gehabt hatte, nicht mitfühlen sollen? Dieses Mitgefühl verleitete ihn nicht dazu, Puseys katholische Tendenzen im römischen Sinn zu überschätzen. Das Urteil, das er 1864 in der „Apologia“ fällt, behielt seine Geltung: „Pusey hatte keine intellektuellen Perplexitäten. Die Leute neigen zur Ansicht, er sei der katholischen Kirche einst näher gestanden als jetzt; ich bitte Gott, er möge ihr eines Tages viel näher kommen, als er es damals war; denn ich glaube, daß er seit der ganzen Zeit, da ich ihn kannte, ihr gar nicht nahe stand.“²⁾

Es ist in der Einleitung zu der hier gegebenen Lebensschilderung Newman's beklagt worden, daß der Briefwechsel aus seinen katholischen Tagen noch der Veröffentlichung gewärtig ist. Die Lücke ist für 1870 besonders fühlbar; aber so viel Interessantes durch Vorenthaltung dieser Briefe verloren gehen mag, so dürften sie im wesentlichen nichts enthalten, was Newman nicht deutlich genug anderswo ausgesprochen hätte.

Seine Sympathien gehörten den Bischöfen der Minorität, besonders Darboy, Ketteler³⁾, Dupanloup und ihren englischen Kollegen. In diesem Sinne äußerte er sich seinem eigenen Bischof, Dr. Ullathorne gegenüber nach Rom.

Im März 1870 brachte der „Standard“ einen dieser Briefe, ohne seine Quelle anzugeben.

Mr., dann Lord Odo Russell, ein sehr geistreicher Mann und später Botschafter in Berlin, war damals englischer Geschäftsträger in Rom. Die Vorgänge, deren Beobachter er war, besaßen für ihn lediglich ein politisches Interesse und er huldigte

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 257. 299.

²⁾ „Apologia“ 1865, 62.

³⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 261. J. H. Newman to E. B. Pusey.

von Anfang an der Überzeugung, daß die Sache der Minorität aussichtslos sei. Diese Überzeugung bewog ihn, in enge Fühlung mit Manning zu treten und ihm alle Informationen, über die er verfügte, unter andern auch Briefe Allathornes mitzuteilen. Von solchen und ähnlichen Meinungsäußerungen urteilte später Manning, sie hätten den Beweis „für das Bestehen einer Verschwörung geliefert, die bezweckte, Pius IX. zum Honorius des XIX. Jahrhunderts zu machen.“¹⁾ Jedenfalls tat er sein Bestes, um diese Verschwörung mit Hilfe solcher Informationen zu vereiteln.

Newman las zu seinem Erstaunen den Brief,²⁾ den er an Bischof Allathorne gerichtet hatte, „einen der vertraulichsten seines Lebens“, im „Standard“. Derselbe hatte folgenden Wortlaut:

„Der Name Rom sollte zu aller Zeit die Herzen erleichtern und das Werk eines Konzils sollte, wenn Häresie oder sonst ein großes Übel droht, darin bestehen, die Gläubigen mit Hoffnung und Zuversicht zu erfüllen. Nun aber schauen wir die größte jemals berufene Versammlung und durch die von Rom aus beglaubigten Organe (wie die „Civiltà“, die „Armonia“, das „Univers“, das „Tablet“) wird Furcht und Bangigkeit verbreitet. Während wir alle ruhig und ohne Zweifel sind, und — wenigstens praktisch, wenn nicht doktrinell — den hl. Vater für unfehlbar halten, ertönt plötzlich Donner bei blauem Himmel, und es wird uns bedeutet, uns wir wissen nicht auf was, vorzubereiten, und unsern Glauben, wir wissen nicht worauf, zu prüfen. Keine drohende Gefahr ist zu entfernen, aber eine große Schwierigkeit soll geschaffen werden. Ist das ein dem ökumenischen Konzil angemessenes Werk?

„Was mich persönlich betrifft, so erwarte ich, Gott sei Dank, keine Prüfung; aber das hindert mich nicht, das Leid so vieler Seelen mitzufühlen und mit Bangen der Aussicht entgegen zu

¹⁾ E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“, II, 454. 455.

²⁾ H. Jennings, „Cardinal Newman: the story of his Life“, 121. J. H. Newman, „Letter to the Duke of Norfolk“, 1874, IV. Ausgabe, 108.

sehen, daß ich in den Fall kommen werde, Entscheidungen vertheidigen zu müssen, die meinem eigenen Urtheil nicht schwierig erscheinen, die aber angeichts historischer Thatfachen logisch aufrecht zu erhalten sehr schwierig sein wird.

„Was haben wir getan, um so behandelt zu werden, wie die Gläubigen niemals vorher behandelt wurden? Wann war eine Definition de fide ein frommer Überfluß und nicht eine peinliche Nothwendigkeit? Warum sollte eine aggressive, insolente Faktion das Recht haben, „das Herz des Gerechten, das der Herr nicht traurig gemacht hat, zu betrüben?“ Warum können wir nicht ungestört bleiben, nachdem wir Frieden gesucht und nichts Schlimmes gedacht haben?

„Ich versichere Sie, Mylord, einige der besten Geister werden hin- und hergetrieben und wissen nicht, wohin den Fuß setzen — an einem Tag entschlossen, „der Theologie als einem schlechten Geschäft“ zu entsagen und künftig alles, bis auf des Papstes Sündlosigkeit unbekümmert zu glauben; dann wieder versucht, „das schlimmste, was im Janus steht“, zu unterschreiben, während wieder andre „an der Fähigkeit der aus allen Ecken der Welt herbeigeholten Bischöfe zweifeln, das zu beurteilen, was der Europäischen Gesellschaft frommt“, und sich über den heiligen Stuhl ärgern, „weil er auf die Schmeicheltreden einer Clique von Jesuiten, Redemptoristen und Konvertiten“ hört.

Und dann, gedenken Sie der Anhäufung von päpstlichen Skandalen während einer achtzehnhundertjährigen Geschichte, die theils aufgedeckt sind und es theils noch werden sollen. Was Murphy uns auf der einen Seite brachte, bringt uns Beauillot indirekt auf einer andern. Und dann, welche Verheerungen folgen für die Menge von Anglikanern, Ritualisten und anderer, die selbst vielleicht nie katholisch werden, aber die verschiedenen englischen Kirchenwesen und Parteien wie mit einem Sauerteig von Grundsätzen und Empfindungen durchdringen, der sie zur endlichen Aufnahme in die katholische Kirche vorbereitet.

„Mit solchen, mir stets gegenwärtigen Gedanken mich tragend, frage ich mich, ob es angezeigt sei, sie öffentlich auszusprechen,

aber ich beschränke mich darauf, die alten Väter der Kirche, deren Fürsprache in der Frage entscheidend wäre (Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Athanasius, Chrysostomus, Basilius), um Abwendung eines so großen Übels zu bitten.

„Wenn es Gottes Wille ist, daß die päpstliche Unfehlbarkeit definiert werden soll, dann ist es Gottes Wille, die Zeit und den Augenblick des Triumphes zu verzögern, den er Seinem Reich bestimmt hat, und ich werde mir sagen, ich müsse mein Haupt vor Seiner anbetungswürdigen, unerforschlichen Vorsehung beugen“. ¹⁾

Am Tag nach Veröffentlichung dieses Briefes erhielt der Herausgeber des „Standard“ folgende Zuschrift Newmans, die er unverzüglich abdruckte: „Ich habe Ihnen für die verbindliche Art und Weise zu danken, in der Sie bei verschiedenen Anlässen und so auch jetzt meiner erwähnten, aber ich sehe mich veranlaßt, abzuleugnen, was Sie mir gestern zuschrieben, nämlich, daß ich in dem an meinen Bischof, Dr. Ullathorne gerichteten Brief die Förderer der päpstlichen Unfehlbarkeit als eine insolente, aggressive Faktion brandmarkte.

„Ich hege weder den Wunsch noch die Absicht, in Abrede zu stellen, daß ich die Politik, den Geist, die Maßregeln verschiedener Personen, sowohl Geistlicher wie Laien, welche die Definition dieser theologischen Meinung empfehlen, tief beklage. Gerade das Gegenteil. Andererseits hielt ich die ganze Zeit hindurch den Glauben fest, daß eine größere Macht als die eines Menschen, oder einer Anzahl von Menschen, die Beratungen des Konzils zur Feststellung der katholischen und apostolischen Wahrheit leiten werde, und daß, was die Väter gegebenen Falles einstimmig verkünden werden, das Wort Gottes sein wird.“ ²⁾

Es sollten von da an volle vier Jahre vergehen, bis Newman der Öffentlichkeit gegenüber wieder aus seinem Schweigen

¹⁾ H. Jennings, „Cardinal Newman: the story of his Life“, p. 110—113. „The Standard“, March 14., 1870.

²⁾ „The Standard“, March 16., 1870.

heraustrat. Dann kam der von ihm vorhergesehene Augenblick, für die englischen Katholiken und in bezug auf das Vatikanum das Wort zu führen.

Wegen der Unterrichtsfrage in Irland und infolge der Opposition des katholischen Klerus, der das System gemischter Erziehungsanstalten verwarf, wurde Gladstone durch das irische Botum zuerst im Parlament und dann bei den allgemeinen Wahlen geschlagen. Er trat von der parlamentarischen Führerschaft der liberalen Partei zurück und wandte sein Augenmerk den kirchlichen Fragen, die nie aufgehört hatten, ihn zu beschäftigen, mit der ihm eigenen Energie zu. Er gehörte zu denjenigen, für welche die Vorgänge von 1870 zu Rom eine große Enttäuschung gewesen waren. Mit der Religion meinte er es ernst; nicht nur einen großen Christen, sondern auch einen großen Kirchenmann nannte man ihn, und das mit vollem Recht. Die Kirche, die Seele des Staates, ihre Wohlfahrt und ihr Gedeihen, waren ihm ebenso wichtig wie der Staat selbst; er hielt die Überzeugung fest, daß die Macht des Staates und die Macht religiöser Ideen im politischen Gemeinwesen, dessen weltliches Organ der Staat ist, unzertrennlich miteinander verbunden sind, daß die eine sinkt, wenn die andre erschüttert ist. Das materielle Wohlergehen der Nation, das er so mächtig förderte, verdunkelte nie seine Einsicht, daß der wahre Fortschritt des Menschen davon nicht abhängt. Die höchsten sittlichen Güter verbürgte das Christentum ihm selbst; er hielt sich für berufen, dessen Segnungen dem Volk zu sichern, in dessen Schicksale er so oft und so lange eingriff. In seinen Jugendentagen und in Oxford sympathisierte er in vielen Dingen mit den Traktarianern, aber er gehörte nicht zu ihnen. Achtzehn Jahre lang vertrat er die Universität im Parlament. Pusey und Keble waren seine Freunde. Gladstone, schrieb Pusey, nachdem 1865 die Universität einen andern Vertreter gewählt hatte, „Gladstone hat mehr für die Kirche getan als irgend ein Staatsmann.“¹⁾ Keble gab ihm recht, als er seine Kirche aus Gründen religiöser

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 199.

Gerechtigkeit in Irland entstaatlichte.¹⁾ Nicht nur die kirchenpolitischen Fragen, sondern auch die theologischen beschäftigten Gladstone sein ganzes Leben hindurch. Selbst hochkirchlich gesinnt, suchte er Verständigung mit Orthodoxen und Katholiken im Interesse der Vereinigung der Konfessionen. Die ihn am besten kannten, bezeugen, seine verletzten katholischen Sympathien, die bis 1870 festgehaltene Überzeugung, „nichts Wesentliches trenne ihn von den Katholiken“, seien es gewesen, die ihn 1874 veranlaßten, gegen die Ansprüche des Ultramontanismus sein Wort in die Wagichale zu werfen.²⁾ Seiner Schrift „The Vatican Decrees in their bearing on Civil Allegiance“ ging ein Artikel in der „Contemporary Review“ voraus, der die antikatholischen Leidenschaften des englischen Volkes entzündete.³⁾ Der Versuch, sagte Gladstone, dieses englische Volk und seine Kirche zu romanisieren, sei immer visionär gewesen; der von Rom geforderte Verzicht auf sittliche und geistige Freiheit, der Anspruch, die bürgerlichen Pflichten des katholischen Staatsbürgers von Roms Autorität abhängig zu machen, müsse künftig alle Übertritte ausschließen. Die Annahme der vatikanischen Dekrete und ihrer neuen Glaubenslehre, „berechtige England zu der Frage, wie der Gehorsam der Katholiken für Papst und Konzil mit der Integrität ihrer bürgerlichen Treue sich vereinigen lasse.“⁴⁾ Am 27. Dezember erschien Newman's Abwehr in Form eines Briefes an den vornehmsten der englischen katholischen Laien, den Herzog von Norfolk.⁵⁾

Die Einleitung zu demselben enthält die Worte: „Ich be-

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, 111. J. H. Newman to Sir John Coleridge, 17. Sept. 1868.

²⁾ Ebend. II, 437. Gladstone an E. B. Pusey, 17. Februar 1845. Gladstone an Philipp de Vislé.

³⁾ W. Gladstone, „On Ritualism“, Contemporary Review, Oktober 1874, 674.

⁴⁾ W. Gladstone, „The Vatican Decrees in their bearing on Civil Allegiance; a political Expostulation“, 1874.

⁵⁾ J. H. Newman, „A Letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk, on occasion of Mr. Gladstone's recent Expostulation“, IV. Edition, London 1875.

kenne mit tiefem Bedauern, daß die Katholiken es zum großen Teil sich selbst und niemand sonst zu danken haben, wenn sie einen so religiös gesinnten Geist wie Gladstone sich entfremdeten. Man muß es bekennen, unter uns sind solche, die seit Jahren sich so verhielten, als ob sich mit ungestümen Worten und anmaßenden Thaten keine Verantwortung verbände; die Wahrheiten in der paradoxesten Form äußern und Grundsätze dehnen, bis sie zu zerspringen drohen; die schließlich, nachdem sie ihr Bestes getan, das eigene Haus in Brand zu stecken, es andern überlassen, das Feuer zu löschen. Die Engländer sind zur Genüge empfindlich, wenn die Ansprüche des Papstes geltend gemacht werden, ohne daß es nötig wäre, ihnen dieselben wie eine Herausforderung ins Gesicht zu schleudern. Diese Ansprüche werde ich gewiß nicht leugnen; ich habe es niemals getan; noch werde ich jetzt, wo ich über sie schreibe, irgend etwas von ihnen verbergen. Ich halte sie ebenso herzhast aufrecht wie meine Pflicht der Loyalität für die Verfassung, die Gesetze, die Regierung von England. Ich sehe keinen Widerspruch darin, ein guter Katholik und ein guter Engländer zu sein. Aber eines ist es, mich selbst in dieser inneren Übereinstimmung befriedigt zu wissen und etwas ganz andres, andre zu befriedigen; mein eigenes Gewissen ist beruhigt; die Aufgabe, andre zu beruhigen, ist aber dennoch schwer“ . . .

Newman umging diese Aufgabe nicht und erklärte sich mit aller Bestimmtheit auch über den Syllabus von 1864: „Der Syllabus — ein Auszug aus päpstlichen Veröffentlichungen — hat keine dogmatische Tragweite — no dogmatic force. Er wendet sich an uns, nicht in einzelnen Teilen, sondern als Ganzes, und ist, von dem Papste kommend, in einem Geist des Gehorsams, nicht des Glaubens, anzunehmen, der sich dadurch äußert, daß wir auf die ursprünglichen und autoritativen Dokumente (Allokutionen, u. s. w.), auf die der Syllabus sich bezieht, zurückgreifen. Wenn wir diese Dokumente, die autoritativ sind, zur Hand nehmen, so finden wir, daß der Syllabus nicht einmal ein Echo der apostolischen Stimme genannt werden kann, denn in Dingen, in den der Wortlaut entscheidet, ist der Syllabus keine ge-

nauc und verlässige Wiedergabe der Worte des Papstes in bezug auf die verurteilten Lehren — wie das auch bei einem Schriftstück ganz natürlich ist, welches nichts andres als ein Index zu sein vorgibt.“

An das Ende seiner Auseinandersetzung gelangt, schloß Newman: „Der Schwerpunkt der Anklage Mr. Gladstones gegen uns liegt darin, daß 1870, nach einer Reihe vorbereitender Handlungen, eine große, unwiderrüfliche Wandlung in der politischen Haltung der Kirche durch die Kapitel III und IV des Vatikanischen Pastor Aeternus sich vollzogen habe, und daß kein Staatsmann diese Wandlung unbeachtet lassen dürfe.“

„Für diese wichtigste Behauptung hat Gladstone meines Erachtens gar keinen Beweis erbracht, und dieses klar nachzuweisen ist der Zweck vorliegender Schrift. Unzweifelhaft wurden in den Vatikanischen capita die Unfehlbarkeit des Papstes und seine höchste Autorität für Gegenstände des Glaubens erklärt; aber seine Prärogative der Unfehlbarkeit liegt auf spekulativem Gebiet und seine Prärogative der Autorität ist keine Unfehlbarkeit in bezug auf Gesetze, Gebote oder Maßregeln. Diese Unfehlbarkeit berührt das Gebiet des Denkens, nicht direkt jenes des Handelns, und während sie den Theologen, den Philosophen oder den Mann der Wissenschaft angehen kann, läßt sie den Politiker fast unberührt. Wobei noch abzuwarten sein wird, ob die Anerkennung der Unfehlbarkeit des Papstes in der Lehre seine wirkliche Macht über den Glauben der Katholiken vermehren werde; das muß sich erst zeigen und durch die That bestimmt werden; denn es gibt Gaben, die zu groß und zu furchtbar sind, um frei gehandhabt zu werden. Mr. Gladstone scheint das zu empfinden und deswegen betont er die durch die Vatikanische Definition bezweckte Vermehrung der Autorität des Papstes. Es fand aber keine wirkliche solche Vermehrung statt; während Jahrhunderten und Jahrhunderten hatte und gebrauchte der Papst die Autorität, von welcher die Definition jetzt erklärt, daß sie ihm immer gehörte. Vor dem Konzil bestand die Regel des Gehorsams, und von dieser Regel gab es Ausnahmen; seit dem

Konzil besteht die Regel und mit ihr die Möglichkeit von Ausnahmen fort.“

Vor dem Erscheinen dieser Gegenschrift erhielt Gladstone folgenden Privatbrief Newmans: „Es verursachte mir tiefe Betrübnis, mich öffentlich gegen einen Mann aussprechen zu müssen, dessen Laufbahn ich stets mit so großem Interesse und so großer Bewunderung verfolgte. Bereits vor Ihrem Eintritt in Christ Church hatte ich von Ihnen gehört und Sie mit freundlicher Theilnahme erwartet. Von dem Augenblick an, da Ihr öffentliches Leben begann, verpflichteten mich wiederholte Zeichen der Aufmerksamkeit, die Sie mir bei verschiedenen Gelegenheiten gaben, zu aufrichtiger Dankbarkeit, und niemals hörte ich auf, meine Gedanken mit Ihnen zu beschäftigen. Die Möglichkeit einer Veränderung in Beziehungen, die so lange gewährt haben, kam mir nie in den Sinn. Welches Schicksal ist es, daß jetzt, wo eine so denkwürdige Laufbahn ihren äußeren Abschluß erreicht hat, es meine Bestimmung ist, die Beweise der öffentlichen Theilnahme, welche dieses Ereignis hervorrust, mit einer Streitschrift zu begleiten!“¹⁾

Gladstone zeigte sich des vornehmen Tons und der edlen Gesinnung, die Newman's Brief aussprach, durchaus würdig. In einer zweiten Schrift²⁾ gestand er zu, daß der unmittelbare Zweck seines Appells erreicht und durch Newman's Erklärungen die Loyalität seiner katholischen Mitbürger in ihrer Gesamtheit unbesleckt sichergestellt sei.

Aber für Newman, nachdem er sich entschlossen hatte, zu reden, sank dieser Einwand, dem er keinen andern als einen theoretischen Wert beimaß, zur Nebensache herab. Das historische Argument, das Andern die Hauptsache war, konnte, nach seiner ganzen Auffassung der religiösen Entwicklung, ebenfalls nicht das entscheidende sein. Er schwächte es nicht ab, er lobte im Gegen-

¹⁾ J. Morley, „Life of W. E. Gladstone“, II. 521.

²⁾ W. E. Gladstone, „Vaticanism. An answer to reproofs and replies“, 1875.

teil diejenigen, die es gebrauchten.¹⁾ Er bekannte jedoch, daß für ihn persönlich „keine kirchliche Lehre streng genommen durch historische Evidenz bewiesen, andererseits aber auch nicht einfach widerlegt werden könne.“²⁾

Für ihn lag der Schwerpunkt anderswo, in den Beziehungen der kirchlichen Autorität zum menschlichen Gewissen. „Es ist eitel und vergebens“, hatte Gladstone gesagt, „uns versichern zu wollen, der Papst sei durch das moralische und göttliche Gesetz, durch die Gebote Gottes, durch die Vorschriften des Evangeliums gebunden . . . Denn über sie alle ist der Papst, ist sein Urteil der inappellable Richter.“³⁾ Eine solche absolute Macht, antwortete Newman, kennt die Kirche und folglich auch der Papst nicht,⁴⁾ denn die Regel aller ethischen Wahrheit, der Maßstab für Recht und Unrecht, der unzweifelhafte Gebieter, dessen Autorität über Engel und Menschen eine absolute ist, bleibt das göttliche Gesetz in uns, das Gewissen. „Das Gewissen ist der ursprüngliche Stellvertreter Christi, prophetisch in seiner Verkündigung, souverän in seinen Vorschriften, priesterlich in seinen Segnungen und in seinen Anathemen; und wenn jemals das ewige Priestertum in der Kirche zu bestehen aufhören könnte, so würde das sacerdotale Prinzip im Gewissen fortleben und eine Macht bleiben . . . Päpste (wie Gregor XVI. und Pius IX.) spotten zweifelsohne über „die sogenannte Gewissensfreiheit“; kein Papst hat jemals in formalen, an alle Gläubigen gerichteten Dokumenten über diese ernste aller Lehren, über das Recht und die Pflicht gespottet, der göttlichen Autorität, der Stimme des Gewissens zu folgen, auf dem die Kirche selbst errichtet ist.

„So, wahrlich, verhält es sich. Spräche der Papst gegen das Gewissen in des Wortes eigentlichem Sinn, er würde eine selbst-

¹⁾ J. H. Newman. Letter to Lord Acton, Dec. 1874.

²⁾ Ebend. „Letter to the Duke of Norfolk“, 118, IV. Ausgabe.

³⁾ Ebend. 158.

⁴⁾ Ebend. 56.

mörderische Tat vollbringen. Er würde den Grund unter seinen Füßen hinwegziehen.

„Seine eigentliche Sendung besteht darin, das moralische Gesetz zu verkünden, „das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt“, zu schützen und zu stärken. Auf das Gesetz des Gewissens, auf seine Heiligkeit, begründen sich seine Autorität in der Theorie und seine Macht in der Praxis. Ob dieser oder jener Papst in dieser schlimmen Welt stets und in allem, was er tat, diese große Wahrheit vor Augen behielt, möge die Geschichte sagen. Hier habe ich das Papsttum und sein Amt im Hinblick auf diejenigen, die seine Ansprüche anerkennen, zu betrachten. Sie sind weder durch eines Papstes persönlichen Charakter noch durch seine privaten Handlungen, sondern durch sein formales Lehramt gebunden. Bei dieser Schätzung seiner Stellung werden wir finden, daß nur der allgemeine Sinn für Recht und Unrecht, die Erkenntnis der Übertretung, die Pein des Schuldbewußtseins und die Furcht vor Vergeltung, diese ursprünglichen, tief in dem Menschenherzen eingegrabenen Grundsätze es sind, den er seine Stelle in der Welt und seine Erfolge verdankt. Sein Anspruch ist es, vom göttlichen Gesetzgeber zur Verteidigung und Geltendmachung der von Ihm unsrer Natur eingepflanzten Wahrheit bestellt zu sein . . . Die Verteidigung des moralischen Gesetzes und des Gewissens ist seine *raison d'être*. Die Tatsache seiner Sendung ist die Antwort auf die Klagen derjenigen, welche das Ungenügende natürlicher Erkenntnis empfinden, und das Ungenügende dieser Erkenntnis ist die Rechtfertigung seiner Sendung.

„Ein Zusammenstoß zwischen dem Gewissen als einem praktischen Gebot und der Autorität des Papstes ist nur möglich, wenn er Gesetze vorschreibt und besondere Befehle erläßt. Aber ein Papst ist nicht unfehlbar in seinen Gesetzen, noch in seinen Befehlen, noch in seinen Staatshandlungen, noch in seiner Verwaltung, noch in seiner öffentlichen Politik. Das Vatikanische Konzil, das sei nebenbei bemerkt, hat ihn bezüglich alles dessen gelassen, wie es ihn gefunden hat . . . Was haben Exkommunikation und Interdikt mit Unfehlbarkeit zu tun? War der heilige Petrus un-

fehlbar, als ihm der heilige Paulus zu Antiochien widerstand? War der heilige Viktor unfehlbar, als er die asiatischen Kirchen von seiner Gemeinschaft trennte? Oder war es Liberius, als er in gleicher Weise den Athanasius exkommunizierte? Oder, um auf spätere Zeiten überzugehen, war es Gregor XIII., als er eine Denkmünze zu Ehren des Bartholomäusgemetzels prägen ließ?¹⁾ Oder Paul IV. in seinem Verhalten gegen Elisabeth? Oder Sixtus V., als er die Armada segnete? Oder Urban VIII., als er Galileo verfolgte? Kein Katholik behauptete jemals, daß diese Päpste bei diesen Anlässen unfehlbar gewesen seien.

„Da jedoch nur die Unfehlbarkeit die Ausübung des Gewissens hindern könnte und der Papst in der Hauptsache, in welcher das Gewissen die höchste Autorität bleibt, nicht unfehlbar ist, so kann auch keine Scheidewand, no dead-lock, wie der Einwand, dem ich begegne, es voraussetzt, zwischen dem Gewissen und dem Papst errichtet werden . . . (Folgen Aussprüche von Theologen.)

„Mr. Gladstone hätte wohlgetan, Stellen aus unsern anerkannten Autoren zur Beglaubigung seiner Anschauung anzuführen, so wie ich es tat, um ihre Haltlosigkeit nachzuweisen. Und solche Stellen müßten zudem erklären, nicht nur, daß dem Papst stets und immer Gehorsam zu leisten sei, sondern auch, daß es keine Ausnahmen von der Regel gebe, denn Ausnahmen muß es in allen konkreten Dingen geben.

„Ich schließe mit einer Bemerkung. Gewiß, wenn ich (was nicht ganz passend erachtet werden dürfte), genötigt wäre, der Religion bei einem Trinkspruch zu gedenken, so würde ich mein Glas leeren — auf des Papstes Wohl, mit Verlaub — aber zuerst auf das Gewissen und dann auf den Papst.“²⁾

¹⁾ J. H. Newman, Letter to the „Times“ Sept. 1872, in answer to an Article „On the Massacre of St. Bartholomew“: „If any Pope has, with his eyes open, approved treachery and cruelty, let those defend that Pope who can“.

²⁾ J. H. Newman, „Letter to the Duke of Norfolk.“ § 5. „Conscience“

Das Werk eines Intellekts, scharf genug, um den Diamant zu schneiden und hell wie der Diamant, so nannte Gladstone den „Brief an den Herzog von Norfolk“. Ein ernster Versuch von katholischer Seite, die Kette seiner Argumentation zu durchbrechen, wurde nicht gemacht.

Wohl aber ist Newman's vorausgesetzte Nachsicht in der Beurteilung beklagenswerter historischer Tatsachen, die der katholischen Kirche und Welt zur Last fallen, mit scharfem Tadel, und zwar von einem Katholiken, von Lord Acton gerügt worden. Bei ihm hatte sich mehr und mehr die Überzeugung befestigt, daß die Ursache aller solcher Sünden und Irrungen nicht in spekulativen Systemen und mangelnden Kenntnissen, sondern in sittlichen Gründen zu suchen sei. Als sein Lehrer Döllinger „aus einem Gefühl der Würde, der Liebe und des Edelsinnes“ auch dafür Entschuldigungen geltend machte, statt, wie sein Freund es begehrte, „alles Böse in den Menschen zuzugestehen“, fand ihn Lord Acton „inkonsequent im Denken“ und gestand, „er fühle sich in diesem Punkt durch einen Abgrund von ihm getrennt, der fast zu weit für Sympathie sei.“¹⁾

Nicht weniger streng beurteilte Lord Acton den Kardinal Newman: „Er verteidigte den Syllabus (?), und der Syllabus rechtfertigt alle diese Greuel. Pius V. war der Ansicht, es sei gesunde, katholische Lehre, daß jedermann einen durch Rom verurteilten Häretiker töten dürfe, und daß ein Jeder, der römische Prärogativen angreife, ein Häretiker sei. Borromeo schrieb einen Brief, zum Zweck den Mord einiger Protestanten zu veranlassen. Newman ist ein ausgesprochener Verehrer des heiligen Pius und des heiligen Karl und der Päpste, die sie kanonisierten.“

In demselben Briefe jedoch, in dem Lord Acton, der Historiker, ein so abfälliges Urteil über Kardinal Newman aussprach, berichtet er, daß er auf die Frage eines Freundes, was denn von Newman's Verteidigung des Vatikanum zu halten sei, er-

¹⁾ Lord Acton, „Letters to Mary, daughter of the R. H. W. E. Gladstone“, 3, 1879.

Blennerhassett, Kardinal Newman.

widert habe: „Newman brach den Dekreten die Spitze ab, indem er erklärte, daß er weder die Verfolgungstheorie noch den Tyrannenmord zu verteidigen gedenke. Das war ein Kanon der Interpretation, stark genug, daß alle andern Ingredienzen in Gas explodierten. Der Einwand, solche Manipulationen würden in Rom nicht angenommen, ist dadurch hinfällig geworden, daß Rom eben damals Newman zum Kardinal ernannte und diese dadurch indirekt sanktioniert wurden.“¹⁾

Nach dem Geschichtsforscher, der auf seinem Gebiet das unbedingte Recht forderte, sich von der Vergangenheit in allen Punkten loszusagen, in denen die christliche Moral und alle Moral überhaupt durch seine Glaubensgenossen verletzt worden war, erscheint es billig, auch dem entschlossensten Verteidiger des Absolutismus in der katholischen Kirche das Wort zu lassen. Unter dem unmittelbaren Eindruck des Briefes an den Herzog von Norfolk schrieb W. G. Ward an Newman: „Mit dem Verlust Ihrer Sympathie hat sich die ganze Färbung meines Lebens verändert. Ich kann das nicht anders ausdrücken, als indem ich mich intellektuell verwaist nenne. Wie ist es mir gelungen, Sie auch nur annähernd zu ersetzen.“²⁾

Mit seinen katholischen Gegnern, den liberalen wie den ultramontanen, hat Newman sich nicht mehr auseinandergesetzt.

Sein Werk war getan: *Littera scripta manet.*

¹⁾ Lord Acton, „Letters etc.“, 134—135, 1882.

²⁾ W. Ward, „W. G. Ward and the Catholic Revival“, 274, Januar 1875. Ebend. zu vergl.: Kap. VIII, „Ward, Newman and Liberal Catholicism“; Kap. X, „The Syllabus and the Vatican Definition.“

VII.

Der Lebensabend im Oratorium. Das Kardinalat. „Der Traum des Gerontius.“ Das Ende.

Newman stand im fünfundsiebenzigsten Lebensjahr. Der Brief an den Herzog von Norfolk, so meinte er, sei das letzte Zeugnis einer vom Schauplatz abtretenden Generation und sein eigener Abschied von der Öffentlichkeit. In einem gewissen Sinn ist er es auch geblieben, denn sein abschließendes Werk, „A Grammar of Assent“, oder „der Essay über eine Grammatik der Zustimmung“, erschien 1870 und soll an anderer Stelle hier Erwähnung finden. Die Untersuchung über die inneren Beweisgründe des Glaubens und den Denkprozeß, durch welchen die Zustimmung gewonnen wird, beschäftigte ihn viele Jahre hindurch. Das Ergebnis aber, so schrieb er, werde die Menschen enttäuschen, denn es bringe nichts von dem, was sie erwarteten. Von jetzt an wollte er keine Arbeit im eigentlichen Sinne mehr unternehmen. Ein alter Kopf gleiche einem alten Pferd oder einem alten Einrichtungsgegenstand; wer vergesse, daß sie alt seien, dem riefen sie die Tatsache in die Erinnerung, indem sie überhaupt aufhörten, zu sein.¹⁾ An seinem Geburtstag, 1875, gedachte er seiner abgechiedenen Freunde in sanfter, liebender Trauer. Ihn überkam der feierliche Gedanke ihrer friedlichen Seligkeit, während Tod und Gericht, die sie überwunden hatten, vor ihm lagen: „Der Gedanke eines Gerichtes ist der erste, überwältigende Grundsatz der Religion, inbegriffen im Gefühl des Gewissens und durch die frohe Botschaft des Christentums nicht aufgehoben, es sei denn, wir griffen zum Extrem des Calvinismus oder des Methodismus, mit der Lehre persönlicher Rechtfertigung. Sonst aber wächst die Verantwortung mit dem Maß der empfangenen Gaben. Wir können uns nur der Barmherzig-

¹⁾ „Letters and Correspondence“, II, 480.

keit Gottes anheimgeben, die wir durch die Erfahrung eines langen Lebens kennen.“

Indem er auf das seinige zurückblickte, empfand er keine Trauer, sondern ein Gefühl des innigsten Dankes: „Zur Kirche von England zurückkehren!“ schrieb er 1862; „Nein, das Netz ist zerrissen und wir sind frei. Ich wäre (um mich mild auszudrücken), ein vollendeter Narr, wollte ich in meinen alten Tagen das Land, wo Milch und Honig fließt, für die Stadt der Verwirrung und das Haus der Sklaverei verlassen.“¹⁾ Gladstone vernahm 1875 keine andre Sprache: „Ich hatte als Katholik wie als Anglikaner viele schmerzliche Prüfungen zu bestehen, aber nicht für einen Augenblick wünschte ich mich zurück, niemals hörte ich auf, meinem Schöpfer dafür zu danken, daß er mir den entscheidenden Schritt ermöglichte; niemals ließ er mich in Verlassenheit, in Trostlosigkeit, in religiösen Zweifeln.“²⁾

Wohl fragte sich Newman, ob es gerechtfertigt gewesen sei, daß er öffentlich zwanzig Jahre hindurch so gut wie nichts wirkte, aber er tröstete sich mit dem Gedanken, Gottes Wille sei es gewesen, der ihn brach gelegt habe: nichts könne mehr nach seinem Geschmack, friedlicher und glücklicher genannt werden, als das Leben, das er führe.³⁾ Es war klösterlich einfach, arbeitsam und streng. Newman stand früh morgens, gewöhnlich um 5 Uhr auf, verbrachte die ersten Stunden im Gebet und las um 7 Uhr die Messe, bei der er stets der Abgeschiedenen gedenkend, auch für die Stifter und Wohltäter Oxfords zu beten pflegte. Um 8 Uhr, bei dem Frühstück im Refektorium, das er schweigend und allein einnahm, durchsah er die eingelaufene Post, er zog sich hierauf in sein einfaches Zimmer, worin sein Bett und seine Bücher standen, zurück und arbeitete ununterbrochen bis gegen 3 Uhr. Den regelmäßigen Spaziergang unternahm er nie allein

¹⁾ H. Jennings, „Cardinal Newman: the story of his Life“, 103.

²⁾ J. H. Newman, „Letter to the Duke of Norfolk“, Postscript 150.

³⁾ E. Purcell, „Cardinal Manning“, II, 500. J. H. Newman to Father Whitly, 19. March 1865.

und am liebsten mit seinem Herzensfreund Ambrose St. John, „who has been my life for thirty years“.

Um 6 Uhr speiste man, wobei nach den Vorschriften des Oratoriums die heilige Schrift, dann ein andres Buch laut vorgelesen wurde. An die Lesung knüpfte sich nach Tisch eine kurze Debatte. Wenn Newman an die Reihe kam, bediente er seine Brüder und nahm, erst, wenn das geschehen war, seine Mahlzeit ein. Nach derselben, während Kaffee gereicht wurde, folgte gemeinsame Unterhaltung und Erholung, wobei, so oft als tunlich, musiziert wurde und Newman öfters selbst die Violine spielte. Er soll einst einem Prediger, der ihn zu öffentlicher Kontroverse in Birmingham herausforderte, angeboten haben, das Redeturnier in ein Konzert zu verwandeln.¹⁾

Wenn Leute kamen, die von ihm Auskunft über schwebende Kontroversen erhalten wollten, oder wenn Andre Diskussionen über den Ursprung des Bösen z. B. oder über die vatikanischen Dekrete bei Tisch, *entre la poire et le fromage*, erzwingen wollten, so erging es ihnen gleichfalls schlecht. Ein Parlamentsmitglied u. a. nahm in den Tagen der Kämpfe, welchen die weltliche Macht des Papstes zum Opfer fiel, den Zug nach Edgbaston und Birmingham. „Ach, Pater Newman“, begann er, „in welchen Zeiten leben wir. Betrachten Sie einmal, was in Italien vor sich geht.“ „Ja gewiß! Und blicken Sie doch einmal nach China und Neuseeland.“ Zuweilen erfolgte die Antwort auf derartige Zudringlichkeiten in Form einer Dissertation über die Kultur von Weintrauben in Glashäusern, oder über den Vorteil, den es gewähre, den Schnellzug von 11,45 statt jenen von 4,26 zur Rückkehr nach London zu benutzen.

Im übrigen war nichts leichter, als Newmans Teilnahme zu erwecken. Alles interessierte ihn, die Literatur, die Politik, die Bedingungen des Handels und des Verkehrs, die Verhältnisse der Menschen und der Lokalitäten, die er kannte, die Studien der

¹⁾ H. Jennings, „Cardinal Newman: the story of his Life“, 69. 132—134.

jungen Leute in der Schule seines Dratoriums, denen er griechische Tragödien einstudierte, das Einfache und die Einfachen. „Haben Sie den neuen Quai in Chelsea gesehen?“ fragte er eine befreundete Dame, die ihn während der letzten Monate seines Lebens besuchte. Sie wußte kein Wort darüber zu sagen. „Sie kommen von London und haben das nicht gesehen!“ erwiderte er ganz enttäuscht. Es ist immer wieder als ein Merkmal seiner geistigen Persönlichkeit hervorgehoben worden, daß er eine seltene, oft geradezu wunderbare Gabe besaß, unwissende, rohe Leute aus dem Volk zu leiten und sie seinem Willen gefügig zu machen. Er liebte die Jugend, ganz besonders die Kinder, und empfing sie gern im Landhaus zu Rednal, das den Dratorianern gehörte und wo er selbst Erholung suchte. Selten, sehr selten verbrachte er einige Tage bei Freunden, zu London oder auf dem Lande. Einmal ging er nach Abbotsford, zu Hope-Scott, wo man die Erinnerungen an Schottlands großen Dichter pietätvoll bewahrte.¹⁾

Newman selbst verzichtete auf die Schönheit und den Reiz künstlerischer Umgebung. Er liebte seinen Ordensstifter, diesen treuen Freund der Kleinen und Armen, und sprach oft zu seiner Ehre.²⁾ Aber sein Dratorium stand nicht in dem prächtigen Rom des Ausgangs der Renaissance, sondern in dem kohleneschwärzten, profaischen Birmingham, inmitten einer Fabrikbevölkerung. Sein „San Onofrio“ lag nicht auf malerischer Höhe, mit dem Ausblick auf südliche Berge und blaue Meere, sondern es war ein bescheidenes Haus. Kein hoher Tempelbau, keine säulengetragene Basilika, nüchtern, unscheinbar, eng und schmucklos war die Kirche, in der sein Chorstuhl, sein Altar und zuletzt sein Sarg standen.

Allein das religiöse Ideal, das vor Newman's Blicken aufragte, bedurfte, um sich zu verwirklichen, keiner äußern Anregungen. Das Außerordentliche überließ er Andern und er wünschte seinen Brüdern wie sich selbst, von der Welt und außerhalb ihres eigenen

¹⁾ R. Ornsby, „Memoirs of James Robert Hope-Scott“, II, 151.

²⁾ J. H. Newman, „The Mission of St. Philipp. Sermons preached on various Occasions“.

Wirkungskreises weder gekannt noch gelobt, noch getadelt, noch besprochen, sondern einfach übergangen zu werden, damit bei harter, nützlicher und stiller Arbeit ihr Sinn einzig auf Gott gerichtet bleibe. Nach dem Beispiel des liebenswürdigen Heiligen, dessen Kloster „die Heimstätte christlichen Frohsinns“ genannt worden ist, wollte auch er die Pflege heiterer Geselligkeit. Im Umgang hatte er nichts vom Gelehrten und vermied sorgfältig alle Pedanterien im Ausdruck. Wäre die Wahl zwischen Studien ohne geselligen Verkehr und einen solchen Verkehr ohne Studien gestellt, sagte er einst, so würde er in seiner Studentenzeit unbedenklich das letztere gewählt haben.¹⁾ Als gereifter Mann richtete er an den hl. Philipp die schlichten Verse:

„I'm ashamed of myself, of my tears and my tongue,
So easily fretted, so often unstrung;

Mad at trifles, to which a chance moment gives birth
Complaining of heaven, and complaining of earth.“

Noch einen andern Zug hatte er mit dem Heiligen gemein. Von diesem erzählt auch Goethe mit Behagen, wie einst der Papst ihn zu einer ekstatischen Nonne geschickt habe. Statt des Grußes reichte Philipp Neri ihr die von Schmutz und Wetter übel zugerichteten Stiefel: sie möge sie reinigen. Da sie dieses Ansinnen mit Schelten und Zorn zurückwies, bestieg Philipp Neri gelassen sein Maultier wieder, ritt nach Rom zurück und berichtete dem lächelnden Papst, eine weitere Prüfung werde er wohl nicht nötig finden. Auch Newman war aller demonstrativen Frömmigkeit, allen Übertreibungen abhold. Einmal wurde der Versuch gemacht, ihm kirchliche Ehren zuzuwenden. Es geschah vor seiner Erhebung zum Kardinalat, und sein Freund, Father Ambrose St. John, wurde beauftragt, seine Entscheidung einzuholen. Die telegraphische Rückantwort nach Rom lautete bündig: „Vor Allem — keine Ordenszeichen für mich.“²⁾ Er mochte es nicht

¹⁾ W. Ward, „Some aspects of Newman's Influence“, Nineteenth Century, Oct. 1890, 567.

²⁾ Sir Roland Blennerhassett, „Some Recollections of Cardinal Newman“. Cornhill Magazine, November 1901.

leiden, wenn Leute knieend um seinen Segen baten. Ebenso sorgfältig verbarg er die Abtötungen, die er sich auferlegte und im wesentlichen auf strenges Fasten und Beten zu beschränken pflegte. Einer typischen Anekdote aus seinen anglitanischen Tagen entsinnen sich noch manche. Pusey und Keble tauschten eines Tags ihre Erfahrungen darüber aus, wie es zu bewerkstelligen sei, den Bußübungen des asketischen Lebens ohne Schädigung der Gesundheit und der Studien sich hinzugeben. Eines Tags kam Pusey nach Littlemore und fand Newman mit einem Gegenstand in den Händen, den er mit verdächtigen Blicken besichtigte, als sei er nicht ganz sauber, und endlich in eine Ecke warf. Es war ein Bußgürtel. „Aber Newman“, bemerkte Pusey, „Sie sind doch gewiß auch für solche Mittel zur Rasteyung des Fleisches?“ „Gewiß, lieber Pusey; aber — für Sie — nicht für mich“, erwiderte Newman lächelnd.

Für Andersdenkende hatte er Nachsicht, Billigkeit und eine nie versagende Güte. „Wie unglücklich muß er sein“, war alles, was er bei der Nachricht des Austritts eines katholischen Priesters aus der Kirche sagte. Zweiflern und Andersgläubigen gab er gerne Rat, wenn sie einen solchen verlangten, und er verurteilte niemanden. Er fand es natürlich, wenn die Welt ihn zu vergessen schien: „Aus den Augen, aus dem Sinn“, meinte er und erwog das eigentümliche Schicksal, das ihn vereinsamte.¹⁾

Das währte bis 1878. Dann entsann sich Oxford seines großen Sohnes. Trinity College, seine erste Heimstätte auf der Universität, ernannte ihn zum Honorary Fellow, eine der höchsten Ehrenstellen, die es zu vergeben hatte. Ende Februar 1878 begab er sich dorthin, wohnte bei dem anglikanischen Präsidenten von Trinity, speiste mit allen Freunden in der historischen Halle des College und suchte Pusey auf. Bald nachher, im März, wurde dieser von schwerer Krankheit befallen und schien verloren. Newman wurde durch Puseys Freund und spätern Biographen Liddon davon benachrichtigt und fand es geboten, dieses Mal gegen

¹⁾ „Letters and Correspondence“, II, 479.

seine Gewohnheit aus seiner Zurückhaltung herauszutreten und seinen geliebten Pusey daran erinnern zu lassen, daß ihn die katholische Kirche als ihr Kind fordere. Angesichts des Todes fühle er sich verpflichtet, ihn zu fragen, ob er diesen Anspruch nicht als ihr Recht anerkenne? Charakteristischer Weise betraute er den anglikanischen Geistlichen Liddon mit diesem Auftrag, den dieser auch treulich bestellte. Pusey genas noch einmal und sandte Worte der Liebe.¹⁾ Er starb am 16. September 1882, mit dem Bekenntnis und im Glauben, zur einen katholischen Kirche nach anglikanischem Ritus zu gehören. „Tut er das, so werde ich den Trost daraus schöpfen, er sei in schlichtem guten Glauben gestorben,“ hatte Newman 1878 gesagt. Unter dem Gesang seines Hymnus „Lead Kindly Light“, trugen sie Pusey, diesen wahren Christen zu Grabe.

Seit Jahren lastete das Verhalten der offiziellen Kirche und die gänzliche Ignorierung, wenn nicht die feindselige Stimmung, die Newmans Anteil in derselben war, schwer auf englischen Katholiken. Man hatte sogar versucht, gegen den Brief an den Herzog von Norfolk „wegen einiger anstößiger Stellen“, wie es hieß, disziplinarisch vorzugehen. Das unterblieb und Newman erfuhr weder etwas von dieser Absicht noch von den anerkennenden Worten für ihn, mit den Pius IX. das Ansinnen ablehnte.²⁾ Mit des Papstes Tod kam der Einfluß des seit 1876 mit dem römischen Purpur bekleideten Manning im Vatikan zu Ende. Bereits sechs Monate nach der Thronbesteigung des Nachfolgers Leo XIII., im Juli 1878, erschienen der Herzog von Norfolk und der Konvertit, Marquis von Ripon, der kurz zuvor Vizekönig von Indien gewesen war, bei Manning. Als die berufenen Vertreter der katholischen Laienwelt Englands verlangten sie Genußnahme und Anerkennung für Newman, den größten Katholiken seiner Generation, und seine Erhebung zur Würde eines Kardinals.

¹⁾ H. P. Liddon, „Life of E. B. Pusey“, IV, p. 308.

²⁾ E. Purcell, „Cardinal Manning“, IV, p. 486. Father O'Callaghan an Manning, 16. Februar 1875, 570.

Manning, sagt sein Biograph, senkte das Haupt und schwieg. Der innere Kampf, welcher Art er auch sein mochte, währte jedenfalls kurz. Unverzüglich entwarf der Kardinal-Erzbischof ein langes Schreiben an den päpstlichen Staatssekretär, Kardinal Nina. Es enthielt u. a. die Worte, kein anderer Mann werde ebenbürtig mit Newman in der Geschichte vom Wiederaufleben des katholischen Glaubens in der englisch-redenden Welt genannt werden; keiner sei so wie er von Katholiken und Nicht-Katholiken verehrt. Dreißig Jahre lang habe ihm jedes Zeichen des Vertrauens von Seiten des hl. Stuhles infolge eines unaufgeklärt gebliebenen Mißtrauens gefehlt. Die Zeit, ihn von ungerechten Verdächtigungen zu reinigen und Zeugnis von der Einigkeit zu geben, die unter den Katholiken herrsche, sei gekommen. Der Erzbischof spreche im Auftrag der Katholiken Englands, denen keine größere Gunst erwiesen werden könne, als Newmans Erhebung zum Kardinalat.¹⁾ Im Dezember desselben Jahres, nachdem noch immer keine Entscheidung von Rom aus erfolgt war, begab sich der Herzog von Norfolk persönlich dahin und zum Papst und wiederholte, in einer Privataudienz, das durch Mannings Vermittlung gestellte Begehren. Nun erst erfuhr der Herzog, daß der Brief des Erzbischofs dem Staatssekretär nie eingehändigt worden sei. Leo XIII. stellte insolgedessen die sehr natürliche Frage, was denn Manning von der Sache denke? Jetzt endlich übergab dessen Mandatar, Kardinal Howard, den vor sechs Monaten geschriebenen Brief Mannings. Vier Wochen nach des Herzogs Audienz, Ende Januar 1879, beauftragte Kardinal Nina im Namen Leos XIII. den Kardinal-Erzbischof von Westminster, Newman die bevorstehende Erhebung zum Kardinalat mitzuteilen. Am 3. Februar schrieb der Bischof von Birmingham, Dr. Ullathorne, an Manning zurück, Newman sei von des Papstes Absicht tief ergriffen und mache nur seine Unwürdigkeit, sein hohes Alter und die Schwierigkeit geltend, das Oratorium zu verlassen und ein neues Leben anzufangen. Fast gleichzeitig erhielt der

¹⁾ E. Purcell, „Cardinal Manning“, II, 555. 570.

Kardinal-Erzbischof einige Zeilen von Newman selbst: Die Ablehnung eines so gütig gemeinten Vorschlags wäre unfreundlich — ungracious — für den hl. Vater sowohl als für seine Freunde; nur dürfe die Annahme des Kardinalates keine Untreue gegen den hl. Philipp einschließen. Dieser, allerdings, hatte das Kardinalat ausgeschlagen. Manning, der im Begriff stand, nach Rom zu reisen, las in diesen Zeilen eine unbedingte Ablehnung und verbreitete diese Nachricht, die in die „Times“ gelangte. Newman und der Herzog von Norfolk mußten sie widerrufen, und damit kam die letzte Auseinandersetzung mit Manning zu Ende.¹⁾ Weder dieser selbst, noch seine Gesinnungsgenossen täuschten sich über die Tragweite des Ereignisses, das ihre Politik desavouierte und mit den Traditionen der letzten dreißig Jahre brach.

Der römische Purpur, der am 12. Mai 1879 im Palazzo della Pigna zu Rom auf die Schultern eines fast 80-jährigen Greises fiel, barg in seinen Falten die Anerkennung seiner Orthodoxie, die Rechtfertigung seiner Lehre und die Beglaubigung des geistigen Testaments, das er der Kirche der Zukunft zur Vollziehung aushändigte.

„Cor ad cor loquitur“, so lautete der Wahlspruch, den Kardinal Newman wählte: Das Herz spricht zum Herzen, durch den Schleier des Wortes, über den Schatten der beständig wechselnd vorübergleitenden Erscheinung, von einer ewigen Welt des Friedens und der Liebe, der Ruhe in Gott.

„The cloud is lifted from me for ever“ hatte Newman zu seinen Brüdern gesagt, als er zuerst von des Papstes Absichten hörte.²⁾ Von ihm und von Rom schied er nach kurzem Verweilen dankbar und für immer, um in sein geliebtes Oratorium zurückzukehren. Nichts veränderte sich dort in seiner gewohnten Lebensweise. Nur die rote Einfassung an seinem Ordenshabit erinnerte an seine Würde. Mit vielen Tränen hatte er 1878 in Rednal den treuen Ambrose St. John zur Ruhe gebettet. Ersetzt konnte er ihm nicht werden, aber es blieben Freunde

¹⁾ E. Purcell, „Cardinal Manning“, II, 555—564.

²⁾ Ebend. II, 567.

und Jünger, die ihn noch zehn Jahre lang mit sorgender Liebe umgaben.

Müßig verbrachte er sie nicht. Seit 1877 hatte er mit seiner schriftstellerischen Vergangenheit durch die Herausgabe seiner gesammelten Werke abgeschlossen. Er fügte einiges hinzu,¹⁾ aber er veränderte nichts und widerlegte sich nicht selbst. Die Menschen sollten ihn richten, so wie er gewesen, mit Irrtümern, die er beflagte, mit Versehen, die er nicht zu vermeiden gewußt hatte, aber auch mit dem ehrlichen Willen, gehorsam der Wahrheit zu dienen und, nach Gottes Barmherzigkeit, nicht ohne Erfolg: „Littera scripta manet“.

Im Jahre 1884 lieferte er einen Beweis, daß der Zug der Zeit in theologischen Dingen wohl von ihm beachtet worden sei. In der Zeitschrift „The Nineteenth Century“, erschien Newmans „Inspiration der heiligen Schrift“, zur Prüfung der Frage, was für Katholiken nach der Vorschrift ihrer Kirche bindend und *de fide* in der Schrift sei. Es war nur ein Versuch, nicht mehr, zur Klärung des Problems der Bibelkritik.²⁾

Im Schrein des Künstlers, des Dichters, der nie aufhörte in Newmans Seele zu atmen, lag seit 1865 ein Juwel. Damals war ihm ein Freund gestorben. Er dachte und, fühlte ihm nach, in die andre, immer gegenwärtige Welt, bei deren Betrachtung auch er empfand: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“.

Die Gedankenwelt, in die er sich versetzte, gewann dichterische Gestalt. „Der Traum des Gerontius“, hieß das Gedicht. Es genügte seinem Schöpfer in keiner Weise. Die Sage geht, es sei durch einen Zufall aus seinem Papierkorb gerettet worden. Jedenfalls hatte er das wertlos erachtete Manuskript bei Seite gelegt. Zum Glück fiel es in Hände, die den Schatz bewahrten.

Man hat Vergleiche herangezogen, um von dem eigentlichen Zauber dieser Dichtung zu reden. Milton hatte göttliche und

¹⁾ J. H. Newman, „Historical Sketches“. Collected Works. Vol. XXX.

²⁾ „The Inspiration of Scripture“. Nineteenth Century, Febr. 1884, 185—199.

dämonische Mächte zum homerischen Kampf um Rettung oder Verlust einer einzigen Seele aufgeboten, und das Epos des Puritaners ist der Triumph des in seiner Befehrung gerechtfertigten Menschen. Näher lag die Mystik der Autos Sacramentales. Aber auch Alfred Tennyson, der größte Dichter des viktorianischen Zeitalters, übertrug die Trauer um den Verlust eines geliebten Freundes in die Betrachtung einer übersinnlichen Welt. Verwandte Züge zwischen Tennysons „In Memoriam“ und der Weltanschauung Newman's sind unverkennbar. Das Sterben und die Fortentwicklung der Seele zu einer höheren, endloser Steigerung fähigen Erkenntnis erschien dem Dichter, der als poet of science bezeichnet worden ist, unzertrennlich von den Bedingungen der Entwicklung, welche die Naturforschung in der materiellen Welt nachweist. Im Licht dieser Erkenntnis wandelt sich der Tod zu einer zweiten Geburt. Die Hoffnung, dem Gefährten seiner Jugend wieder zu begegnen.

„And I shall know him when we meet“,

wurde der Sporn zur Heiligung des Lebens durch einen reinigenden, frucht- und tatenbringenden Schmerz. Als Tennyson sein Leid in Worte zu fassen unternahm, schien es ihm „halb Sünde“, es den Menschen zu klagen. Am Schluß der Elegie bemächtigte sich seiner ein anderes Empfinden. Die Klage löst sich in Akforden der Liebe. Er fühlt sich unter der Berührung zu etwas Größerem entwickelt und wenn auch weit entfernt, so doch nicht getrennt von ihm, der ein so edler Typus des Geschlechtes gewesen,

„That friend of mine, that lives with God“.

„In Memoriam“, dem stets wechselnden, über den Solent gebreiteten, in Schauer gehüllten, dann wieder in feuchtem Glanz aufleuchtenden englischen Himmel vergleichbar, klingt nach dem Hin- und Herwogen von Zweifel und Glauben harmonisch aus. Der feierlich gestimmte, edle und hohe Geist, der durch die Versuchung gegangen war, den überall vorhandenen Zwiespalt und Kampf in der Natur, das Elend und die Sünde im Menschen nicht veröhnen zu können mit dem Glauben an einen allmächtigen, ge-

rechten Schöpfer, hielt sich jetzt in Demut davon überzeugt, daß der Glaube, Gott sei die Liebe, nicht durch die Außenwelt, sondern aus dem eigenen Innern zu uns rede. Wie nichts vergeblich gelitten wird, so kann auch nichts Gutes jemals verloren gehen. Die Bedingung der Fortentwicklung zum Guten bleibt für Tennyson die Willensfreiheit des Menschen, „das große Wunder, augenscheinlich ein Akt der Selbstbeschränkung Gottes und zugleich eine Offenbarung Seiner selbst“, eine durchaus christliche Auffassung, die im Prolog zu „In Memoriam“ in unvergleichlichen Stanzas ausgesprochen ist.¹⁾

Die Dichtung Tennysons schlägt nach ihrem religionsphilosophischen Inhalt Töne an, die auch Newman's ganze Weltanschauung durchklingen. Man vergleiche die schönen Gedichte „Vastness“ oder „Crossing the Bar“. Für Tennyson wie für Newman ist eine Evolution der sittlichen Welt nach einem Ideal der Gerechtigkeit und Liebe nicht denkbar ohne Gottes Walten in den Seelen, ohne eine unmittelbare, persönliche Beziehung des Schöpfers zum Geschöpf. Tennysons Botschaft ist, wie Newman's Predigt, ein Aufruf zur Tat. Rechtes Handeln, unablässiges Streben sind die Vorbereitung auf eine ewige Fortdauer des individuellen Seins. Keine Inseln der Seligen, kein heidnisches Nirvana, kein Ruhesitz der Gerechten in sonnig-goldenen Gefilden dünken Tennyson schön und herrlich genug, um die Sehnsucht der Guten zu stillen. Auch dort oben geht es weiter. Tennyson betet um fortschreitende Erkenntnis im ewigen Leben:

„Virtue desires no isles of the blest, no quiet seat of the just,
To rest in a golden grove or to bask in a summer sky;
Give her the wages of going on, and not to die.“

Und Newman, da er fühlte, wie nach und nach das verbrauchte Werkzeug der Sinne versagte und die Hülle des Leibes abfiel, verlangte wie Tennyson nach neuen Quellen der Kraft, nach einer Erneuerung des Lebens. Auch seine Vision des Todes war Fortentwicklung, aber dazwischen lag der furchtbare

¹⁾ Lady Blennerhassett, „Tennyson“. Deutsche Rundschau, Februar 1899. 204—205.

Augenblick des Gerichtes, „le terrible tête-à-tête avec Dieu“, wie eine Frau von Genie es ausdrückt. Newman wagte, was Tennyson nicht versucht hatte. „The Dream of Gerontius“ kennt keine irdische Szenerie mehr. Ein Sterbebett, von den Riten der treu geliebten katholischen Kirche umgeben, durch die letzten Sakramente der großen Wohltäterin gestärkt. Dann verschwindet auch sie: „Notwendig, solange wir im Fleische wandeln. Drüben wird es anders sein: ‚ich sah dort keinen Tempel‘, steht in der Apokalypsie.“¹⁾ Was folgt, ist die Einkehr des Geistes in die Geisterwelt. Gerontius' Bande sind gelöst:

„I went to sleep; and now I am refreshed,
A strange refreshment: for I feel in me
An inexpressive lightness, and a sense
Of freedom, as I were at length myself,
And ne'er had been before.“

Engel verkünden im Wechselgesang mit der befreiten Seele die Nähe Gottes. Weil Gerontius sein Heil in Furcht gewirkt hat, wird die Angst jetzt von ihm genommen. Vergebens spotten und drohen die Dämonen. Ihre Macht über diese Seele vermag. Newman beschwört die Hölle nicht herbei. In der „Grammar of Assent“ eignet er sich die Meinung angesehenere älterer Theologen an, daß die Höllenstrafen, wenn man ihre Endlosigkeit auch dogmatisch nicht bestreiten könne, doch eine zeitweilige Unterbrechung haben dürften und daß dieses „Refrigerium“ der Verstorbenen darin bestehe, daß dieselben das Bewußtsein von der ewigen Dauer ihres Leidens zeitweilig verlören.²⁾

Im „Traum des Gerontius“ treten keine Bilder des Schreckens vor die Seele, der ihr guter Engel zuruft:

„Nor touch, nor taste, nor hearing hast thou now;
Thou livest in a world of signs and types,

¹⁾ „Fortnightly Review“, September 1890. Brief von Newman, 25. Juli 1876.

²⁾ J. H. Newman, „Grammar of Assent“, 422. Note III, 502, der späteren Ausgaben.

The presentations of most holy truths,
 Living and strong, which now encompass thee.
 A disembodied soul, thou hast by right
 No converse with aught else beside thyself;
 But, lest so stern a solitude should load
 And break thy being, in mercy are vouchsafed
 Some lower measures of perception,
 Which seem to thee, as though through channels brought,
 Through ear, or nerves, or palate, which are gone.
 And thou art wrapp'd and swathed around in dreams
 Dreams that are true, yet enigmatical!"

Höher und höher tragen die Chöre mit mystischem Gesang die Seele hinauf bis zum Thron des Richters — eine selige, noch schmerzgefüllte, aber schon gerettete Seele. Der Schleier lüftet sich. — Sie hat geschaut. Gerontius flüchtet zum Reinigungsort. Es bedarf keines Urteils. Er selbst spricht es sich:

„Take me away, and in the lowest deep
 There let me be,
 And there in hope the long night-watches keep,
 Told out for me.
 There motionless and happy in my pain,
 Lone, not forlorn, —
 There will I sing my sad perpetual strain
 Until the morn . . .
 There will I sing my absent Lord and Love,
 Take me away,
 That sooner I may rise, and go above,
 And see Him in the truth of everlasting day.“

Die Seelen des Purgatoriums stimmen im Ton des Psalmen in die Trostworte des Engels ein, der auf sanften, liebenden Armen die Seele des Gerontius zu den reinigenden Fluten trägt und sein Abschied verheißt den Morgengruß der lichten Ewigkeit:

„Farewell, but not for ever! brother dear,
 Be brave and patient on thy bed of sorrow;
 Swiftly shall pass thy night of trial here,
 And I will come and wake thee on the morrow.“

Nur ein Mensch, der am liebsten in Tönen empfand, konnte so dichten, nur ein christlicher Mystiker so empfinden. So hat denn auch die Musik mit Elgars Oratorium den „Traum des Gerontius“ dem Reich der Töne eingefügt und die Dichtung, die einer Symphonie vergleichbar ist, auf ihren Schwingen emporgetragen.

Wie lieb sie den Seelen geworden, dafür spricht unter tausenden ein Beispiel, das Newman noch erlebte. Verlassen und allein, a forlorn hope, hatte General Gordon zu Kartum seine Heldenlaufbahn beschlossen. Man wußte lange Zeit hindurch kaum, welches Ende er gefunden hatte. Dieser echte Angelsache war gefallen wie der Heros der Königsidyllen, „Flos Regum Arthurus“. Der Zufall fügte es, daß ein Araber den Engländern Nachricht vom Verlauf einer weitem Tragödie brachte.

Auch Gordons letzter Sendbote, Oberst Steward, war auf dem Weg von Kartum nach Kairo überfallen und erschlagen worden, mit ihm ein irischer Journalist, Donovan mit Namen, der sich freiwillig dem Obersten angeschlossen hatte. Der Araber bezeichnete die Stelle in der Wüste, wo die Tat geschehen war. Man suchte und fand unter andern Reliquien Donovans Schriftsachen, unter diesen Gordons Exemplar des „Traums von Gerontius“, mit Notizen von seiner Hand. Durch Donovans Witwe gelangte das Exemplar in Newmans Hände. Er hat ihr noch dafür gedankt.

Am 11. August 1890, spät abends und nach kurzem Kampf nahte sich auch ihm der längst erwartete Befreier. In den Tagen der Entscheidung, kurz vor seinem Übertritt, hatte er, zur Beruhigung seiner Seele, den Ausruf von Pascal oft wiederholt: „je mourrai seul“. Nun, als er seine Auflösung nahe fühlte, entließ er die Brüder mit den Worten: „I can meet my end alone.“¹⁾

¹⁾ Die Worte wurden zu seinem Freund, dem Dratorianer Father Neville gesprochen.

Die Grabschrift hatte er sich längst bestellt. Sie verweist ein letztes Mal auf den Inhalt der Glaubensphilosophie, die der Kompaß von Newman's Lebensfahrt war und sein Vermächtnis bleibt:

„Ex umbris et imaginibus in veritatem.“

VIII.

Newman's Logik des Glaubens.

Während die vorliegende Arbeit vollendet wurde, wollte es eine glückliche Fügung, daß in England, zum ersten Mal von einem Katholiken und zwar von einem Priester geschrieben, ein Werk über Newman erschien, das die Kenntnis seiner Lebensschicksale im wesentlichen voraussetzend, sich seinem Denken und seiner Stelle in der Literatur zuwendet. Das vortreffliche Buch fand, schon seines Gegenstandes wegen, eine so begeisterte Aufnahme, daß, wenige Tage nach seinem Erscheinen, und bevor die Kritik Zeit gehabt hatte, ihre Anerkennung auszusprechen¹⁾, die erste Auflage bereits erschöpft war.

Wir sind der Meinung, die einem deutschen Publikum gewidmete Biographie Newman's nicht besser abschließen und ihres Gegenstandes würdig machen zu können, als indem wir dem Verfasser von „Newman“, Dr. William Barry, das Wort über die Religionsphilosophie des großen Denkers lassen, deren Grundzüge in folgendem gegeben sind:

Newman's Logik des Glaubens.

Auf das „Argument des Zweckes“ und die sogenannten Beweise von der Existenz Gottes legte Newman keinen besonderen Wert. Aber indem er vom Dasein Gottes als einer Tatsache ausging, die ihm so fest stand, wie das eigene Sein, betrachtete er die Außenwelt, und diese schien ihm die Wahrheit, die sein

¹⁾ S. „The Times, Literary Supplement“, 15. April 1904.

ganzes Wesen erfüllte, einfach Lügen zu strafen. „Ich bin weit davon entfernt“, wiederholte er, „die Beweiskraft der Argumente für das Dasein Gottes zu verneinen, die aus den allgemeinen Tatsachen der menschlichen Gesellschaft gezogen werden, aber sie erwärmen und erleuchten mich nicht; sie nehmen den Winterfrost meiner Trostlosigkeit nicht hinweg, sie vermögen weder Blätter noch Blüten in meinem Innern zu entfalten und lassen es freudlos und arm. Der Aublick dieser Welt offenbart nichts andres als die Verkündigung des Propheten, voll der Klage, der Trauer, des Leids.“ Er bekräftigt die Lehre in majestätischen, an den Chorus der alten Tragödie gemahnenden Worten und schmerzlich ausklingend „in einer betäubenden, erschütternden Vision, die den Geist mit dem Eindruck eines tiefen, jeder menschlichen Lösung sich entziehenden Geheimnisses beschwert.“

Zwei Wege standen von jeher offen, nicht um ein undurchdringliches Dunkel zu durchbrechen, — das vermag keine Forschung — wohl aber um unsern Gedanken in bezug auf das Problem zum Ausdruck zu verhelfen. Wir mögen entweder voraussetzen, daß der Mensch einst ein wildes, dann langsam im Aufsteigen begriffenes Tier war; oder daß er aufrecht erschaffen wurde und von seinem früheren Zustand abgefallen ist. Newman entscheidet für letzteres. „Wenn es einen Gott gibt, da es einen Gott gibt, ist das menschliche Geschlecht in irgend ein furchtbares, ursprüngliches Verhängnis verflochten.“ Diese Voraussetzung hat den heftigsten Widerspruch erfahren; sie ist nichtsdestoweniger von der morgen- wie von der abendländischen Christenheit, heute noch wie ehemals angenommen und auf dieser Grundlage von ihr eine Theologie der Wiedergeburt aufgerichtet worden.

In der „Apologia“ wird sie zum Argument für „konkrete Vorstellungen unsichtbarer Dinge“, die, ob wunderbar oder nicht, die Kraft besitzen, dem „ungezügeltsten Intellekt, dem Auflösungsprozeß“ zu widerstehen, durch den jede Wahrheit in Zweifel umgekehrt, jede Einrichtung untergraben wird.

Was Newman als Prinzip der Anarchie betrachtet, erscheint in Carlyles halb traurigen, halb satyrischen Ausbrüchen als „sieg-

hafte Analyse“. Es ist der zeretzende, chemische Vorgang in Goethes „Faust“, ein Experiment, das tötet, um zu anatomisieren, das jedoch niemals schaffen, noch das Leben, das es zerstörte, seinen Gebilden einhauchen kann; es ist „der Geist, der stets verneint“, „das immerwährende Nein!“ Anders als Carlyle verweigert jedoch Newman dieser dämonischen Macht nicht die Fähigkeit der Lebensnachahmung. Mit gewaltigem Kraftaufwand vermag sie eine Welt nach ihrem Bilde ins Dasein zu rufen, die Prophetengabe, und sei es auch eine falsche, sich anzueignen, und die Welt durch einen Julian, einen Voltaire, einen Hume, oder wie sie alle die Kulturträger derselben, heißen mögen, zu verführen. Wie ist diese Macht zu bewältigen? Er antwortet — durch eine unfehlbare, katholische Kirche.

Es muß bemerkt werden, daß die Untersuchung keine spekulative, sondern eine praktische, fast könnte man sagen eine politische ist, und das würde viel klarer zum Bewußtsein kommen, wollten wir, statt blasser, abstrakter Ausdrücke, uns der prophetisch durchglühten Sprache des hebräischen Testaments bedienen. Die katholische Kirche ist für Newman die gegenwärtige, dauernde, messianische Herrschaft auf Erden, deren Vollmachten auf Stellvertreter übergehen, die durch ihr Fiat regieren.

Bei Erwägung der Sätze, in denen der christliche Apologet die gegnerische Stellung mustert, drängt sich die Frage auf, ob er sie nach hergebrachten Schulformeln bezeichnen oder brandmarken werde? Aber nicht ein einziges Mal spricht er, obwohl in nächster Beziehung zu ihm, von Descartes und dem methodischen Zweifel. An andern Stellen sind seine Erwähnungen Bacon's freundlich, wenn auch nicht wohlwollend. Er nennt ihn „den orthodoxesten der protestantischen Philosophen“; aber es war nicht Bacon, sondern Descartes, der, ein moderner Sokrates, durch Fragestellung lehrte; und vom französischen Mathematiker stammt die „mächtige, aber unschöpferische Analyse“, die bei Hume den Scholastiker wie den Konservativen aufschreckte und bei Kant die reine, vom Inhalt ausgeleerte und dennoch von Idealen unvorbenene Vernunft offenbarte.

Mit derlei historischen Rückblicken und Betrachtungen beschäftigt Newman sich nicht, obwohl er das Gewicht eines noch nicht erhörten Wechsels empfand, auf den sie verwiesen haben würden. Jedenfalls begegnet er der „Usurpation der Vernunft“ nicht einfach durch Gegengründe, — so scharf seine Dialektik, wo er ihrer bedurfte, auch sein konnte — sondern durch die auf die Spitze getriebene Autorität, die souverän ein Urteil spricht, gegen das es keinen Appell gibt, denn „diese in der Fülle ihrer Machtvollkommenheit erfaßte Autorität ist ebenso gewaltig, wie das Übel, von welchem sie ins Dasein gerufen war.“

Aber ebensowenig will er zugestehen, daß diese Autorität, auch ihrem vollen Umfang nach, den Intellekt, „der durch Widerstand wächst“, niederhalten oder unterdrücken könnte; er betrachtet die ganze Kirchengeschichte als eine Verneinung dieser Anklage und beruft sich besonders auf die Debatten, die ihren Entscheidungen vorangingen und sie begleiteten. Er verweist auf den Genius Roms, nicht so sehr in dem Sinn, als sei dieser den Gedanken seiner großen Lehrer vorangegangen, sondern weil er sie sichtetete, unter ihnen wählte und endlich sie beglaubigte, nachdem Jahre der Kontroversen die Meinungen klärten und feststellten.

„Im Prozeß der Untersuchung und Verhandlung, der mit einem unfehlbaren Ausspruch abschloß, entschied die individuelle Vernunft.“ Andererseits bemerkt er, daß die Kirchengeschichte zur Zeit, wo er sie als Anglikaner las, ihm die Tatsache einschärste, „daß der ursprüngliche Irrtum, der später zur Häresie sich ausbildete, die Behauptung irgend einer Wahrheit gegen das Verbot der Autorität und zu ungelegener Zeit gewesen sei.“ Im Lauf eines Gesprächs über die Hauptschuld von Häresiarchen befragt, gab er nach einiger Überlegung zur Antwort, es sei „ihre Ungeduld“ gewesen.

Die Wahrheit, die Newman im Auge hatte, war, man darf das nie außer Acht lassen, die religiöse Wahrheit, obwohl sich bei Erwägung der Mittel, sie zu erreichen, bestimmte, aller Wahrheit gemeinsame Gesetze des Denkens offenbarten. Er ist kein Philosoph nach der Art von Kant, den der Intellekt um seiner

selbst willen beschäftigte, bei dem die Aufgabe des Metaphysikers in der Analyse und Konstruierung des Reiches der Ideen bestand. Was war Newmans Metaphysik? Es ist unmöglich, das zu sagen. Ein Beobachter, wie Ernest Dimnet, der Scharfsinn mit literarischem Können verbindet, bemerkt, Newman habe kein einziges Mal den hl. Thomas von Aquin zitiert. Ebenjowenig ist das in bezug auf Aristoteles, mit Ausnahme der Nikomachischen Ethik, der Fall. Keine Stunde widmete er Descartes, obwohl jede Zeile, die Newman in bezug auf die Gesetze des Glaubens niederschrieb, des kühnen Denkers Doktrin modifiziert, wo nicht ablehnt, durch welche die Wahrheit mit der Erkenntnis klarer Ideen, oder, wie später behauptet worden ist, mit Nationalismus identifiziert wurde.

Der Oxford-Gelehrte hat seinen Standpunkt weder Hegel gegenüber bestimmt noch den Namen Schopenhauers genannt, und er hätte auch nicht Rechenschaft von der Bibelkritik deutscher Forscher zu geben vermocht. Er war ein Zeitgenosse von Strauß und von Bauer, aber ihre Werke schlug er auch in der Übersetzung nie auf. Gleich Bischof Butler, dem er die Methode entlehnte, waltet der größte englische Religionsphilosoph des XIX. Jahrhunderts in einer ihm eigentümlichen Welt vertieft; er bleibt von den eitlen Wünschen des Schriftstellers unberührt und frei von den Einflüssen irgendwelcher Schule, es sei denn von Shakespeares induktiver Schule.

Nie denkt er a priori, und diese echt englische Abneigung gegen die den Tatsachen vorangehenden Formeln haben ihm Ungelegenheiten von seiten lateinischer Leser zugezogen, die seine Affirmationen auf die dogmatische Wage legten. Aber in diesem technischen Sinn sind es keine Dogmen. Er verfuhr nach der Erfahrung, die für ihn die Wirklichkeit war; er nahm die Dinge wie er sie fand, vor allem sich selbst . . ."

Wir sind Newmans Gedankengang darüber bei Besprechung der Entwicklungstheorie gefolgt.¹⁾ „Dieser Gedankengang ent-

¹⁾ Vergl. hier II, Kapitel I, 125 u. ff.: „Die Theorie der Entwicklung.“

hüllt, was mit der an sich unbestimmten Behauptung gemeint ist, daß für Newman der Schlüssel zur Wahrheit die Persönlichkeit sei . . . Es fehlt die Zeit für den Nachweis, daß seine lange Beschäftigung mit den Alexandrinischen Vätern und mit ihren Erörterungen über die Trinität eine Neigung befestigte, die nahezu übermächtig bei ihm war. Der Einfluß ist jedoch nicht zu bezweifeln. Es ist wohlbekannt, daß die Schulen in Verlegenheit geraten, wenn sie das Ich definieren, das heißt, wenn sie abstrakte, gleichartige Werte registrieren wollen, und wie es ihnen nicht gelang, dieses zu tun. Es ist für sie das Problem, die Quadratur des Kreises zu finden; — viel tiefer als das Senkblei, das die Logik auswirft, liegen, um mit Wordsworth zu sprechen, „die Abgründtiefen der Persönlichkeit“. Newman — und deswegen vergleichen wir ihn mit Shakespeare — wählte kühn den entgegengesetzten Weg. „Die konkreten Dinge zuerst“, rief er, „die sogenannten allgemeinen in zweiter Reihe“. Er kehrte zu den Tagen der Kindheit zurück, wo er „allein mit dem Alleinigen“ war, und auf diesem demantfesten Grunde errichtete er seine Religion.

Bald jedoch, und ungleich Descartes, fand er, daß es nicht die klaren, durch bewußte Ketten von Vernunftschlüssen aneinandergereihten Ideen sind, die dem Dasein seinen Wert verleihen, sondern vielmehr die dunkeln; nicht jene, die wir demonstrieren und den Andern, ob sie wollen oder nicht, aufnötigen können, sondern die Anschauungen, die Intuitionen, wie sie „in hehrem Traum oder feierlicher Vision“ vor uns aufleuchten, vorübergehende Lichtblitze, die mehr bedeuten, als sie sind, und im Leben den Szenen oder Situationen sich vergleichen, durch welche, im Drama, der ganze Charakter einer Persönlichkeit verständlich wird. Oder gäbe es einen andern Weg, das Unendliche des Gedankens und der Tat zu erschließen? Das Bekannte muß das Unbekannte begreifen lehren, und sollte das durch gleichzeitig entstehende Vernunftschlüsse möglich sein? Man betrachte die Tatsachen. Dieses im Ganzen durchaus neue Unternehmen versah Newman mit Stoff und Spielraum für seine „University Sermons“, von denen die wichtigsten Predigten, „On Implicit and Explicit Reason“ und

„The Theory of Developments in Religious Doctrine“, seine schönsten sowohl als seine überzeugendsten Gedanken enthalten.

Wir sahen, wie die unumgängliche, obwohl gewöhnlich nicht beachtete Voraussetzung alles Vernünftelns des Menschen individueller Natur ist, so daß, wenn die Menge übereinstimmt, das nur deswegen geschieht, weil jeder einzelne in sich selbst einen Grund findet, um der Anschauung aller zuzustimmen. Ob der Beweggrund stichhaltig sei, ob nicht, gehört nicht zur Sache. Wie aber verläuft der Prozeß? Er wird meistens als eine Kunst, — die Kunst der Logik — beschrieben, und für ihre Anwendung werden Regeln aufgestellt. Newman lehnt, wie vorauszusehen, diese alte Stellung, wenigstens in ihrer hergebrachten Form ab. „Die Schlußfolgerung“, sagt er, „ist eine lebendige, spontane Energie in uns, keine Kunst“, und er bekräftigt seine Auffassung wie folgt:

„Eine Tatsache mag für eine ganze Theorie genügen; ein Prinzip kann ein ganzes System schaffen und aufrecht erhalten, ein kleines Merkmal kann eine wichtige Entdeckung vorbereiten. Der Geist umfaßt das Verschiedenste und dringt mit einer zum Sprichwort gewordenen Raschheit voran; er besitzt eine Feinheit und Vielseitigkeit, die der Forschung spottet. Er gelangt von einem Punkt zum andern, gewinnt den einen auf ein Anzeichen, den andern auf eine Wahrscheinlichkeit hin; er benützt irgend eine Ideenverbindung, oder irgend ein gültiges Gesetz; er bemächtigt sich eines Zeugnisses, vertraut sich einer populären Meinung, oder einem innern Instinkt, oder einer schwankenden Erinnerung; und so macht er Fortschritte, dem Besteiger einer steilen Höhe vergleichbar, der mit raschem Blick, gewandter Hand und sicherem Fuß durch persönliches Geschick und Übung und nicht nach Regeln emporklettern, ohne eine Spur zurückzulassen, ohne die Möglichkeit, einen andern nach dem ihm selbst ungewissen Ziel zu führen . . . Und so pflegen auch die Menschen, die begabten oder die unbegabten, zu schließen, — nicht nach Regeln, sondern nach innerer Anlage.“

Wenn wir so viel zugestehen, so können überraschende Er-

gebniſſe folgen. Durch geiſtige Vorgänge, deren wir uns nicht entſinnen, oder die wir nicht zu analyſieren vermögen, oder die wir falſch auslegen, können Wahrheiten gewonnen werden. Deſcartes' Prüfftein der Beweisraft, klare, durch lichtvolle Ketten unwiderſtehlicher Argumente mit einander verbundene Ideen, fällt zuſammen, denn er braucht nicht zu beſtehen, obwohl wir in dem Beſitz der Wahrheit ſind. Ja, ſehr oft, wenn nicht immer in konkreten Dingen, beſteht dieſer Prüfftein nicht: „Keine Analyſe iſt fein und zart genug, um die geiſtige Verfaſſung, in der wir glauben, oder die Gegenſtände des Glaubens, ſo wie ſie unſern Gedanken ſich bieten, angemessen wiederzugeben.“

Newman gibt darüber eine vorzügliche Erläuterung. „Die vorgeſetzte Abſicht beſteht darin, das, was im Geiſt vorgeht und was er ſchaut, zu ſchildern und gleichſam zu malen; nun ſtelle man ſich einmal vor, was es heißen will, materiellen Dingen Geſtalt und Farbe zu geben“ und wie unmöglich es iſt, „die Umriſſe und den Charakter, die Linien und Schattierungen, in denen ein intellektuell Geſchautes wirklich vor dem Geiſte ſteht, darzuſtellen!“ „Es iſt wahrſcheinlich“, ſchließt er, „daß eine gegebene Meinung, ſo wie ſie von mehreren Individuen gehegt wird, ebenſo von ſich ſelbſt unterſchieden iſt, als es die Geſichter dieſer Individuen ſind.“ Endloſe Anwendungen bieten ſich dem denkenden Leſer. Newman fährt fort, diejenigen anzudeuten, die ſich auf Religion beziehen. Die Bibel ſpricht eine menſchliche Sprache; aber „dieſe große und verwickelte Szene der Dinge kann nicht verallgemeinert werden“; irdiſche Bilder bleiben hinter überirdiſchen Wirklichkeiten zurück. So müſſen wir es ertragen lernen zu hören, daß Offenbarung eine Anbequemung an unſre Schwachheit, eine „Ökonomie“ iſt, die, ihrer Natur nach, dem was ſie ausdrückt, ungleichwertig bleibt. Und wie mit dem Gegenſtand verhält es ſich mit der Zeugenſchaft. „Faſt alle in moralischen Unterſuchungen formal beigebrachten Gründe ſind viel mehr Proben und Symbole der wirklichen Gründe, als dieſe ſelbſt.“ Es ſind „Winke in bezug auf wahres und eigentliches Denken, und ſie verlangen einen tätigen, bereiten, aufrichtigen, gehorſamen Geiſt,

der sich in das Gesagte zu versenken, wörtliche Schwierigkeiten bei Seite zu lassen und Prinzipien zu verfolgen und auszuführen vermag.“ Verteidiger des Christentums jedoch sind versucht, „als Gründe des Glaubens nicht die höchsten, die wahrsten, die heiligsten, die innerlich überzeugendsten, sondern solche auszuwählen, die am besten dazu geeignet erscheinen, in der Argumentation verwendet zu werden, und gemeiniglich sind das für religiöse Menschen nicht die entscheidenden Gründe.“

Es dürfte schwer halten, einen theologischen Kontroversialisten zu nennen, der, vor Newman, jemals ähnliche Zugeständnisse gemacht hätte; für unphilosophische Köpfe, wie Froude oder Kingsley, schienen sie an Skeptizismus zu grenzen, endlose Vorbehalte zu verbergen und der Bigotterie Waffen auszuhändigen. Newmans Untersuchung war eine doppelte, und das Zeitalter, dessen leichter Aufklärung Bentham als ein Prophet und Macaulay als ein Prediger galt, konnte auf dieselbe nicht vorbereitet sein. Newman rang mit der Idee der Evolution und mit der Tatsache des Unbewußten. So hat man sie seitdem genannt; in seiner Sprache müssen wir die eine „development“, die andre „implicit reason“ nennen. Sein Anspruch auf Originalität in der Philosophie beruht auf Entdeckungen, zu denen der Eifer für Theologie ihn antrieb.

Daß es seine eigenen Gedanken waren, kann nicht bezweifelt werden; und dennoch, in einem andern Sinn waren sie es nicht; denn Evolution hatte, bereits vorausgeahnt, in der Luft gelegen, eine Spekulation für Schelling und Hegel, eine brauchbare, auf die Natur angewandte Hypothese für St. Hilaire und Lamarck. Und 1819 hatte Schopenhauer „Die Welt als Wille und Vorstellung“ veröffentlicht, ein Werk, das trotz allem, was seither in den dunklen Regionen, wo das Leben am wirklichsten ist, beobachtet oder erraten wurde, ein klassisches Werk bleibt. Allen diesen Bewegungen, den metaphysischen oder den biologischen, blieb Newman fremd. Wenn seine Schlussfolgerungen, im ganzen genommen, jenen Schopenhauers ähnlich sind; wenn, wo er sagt „ich muß“, er entdeckt, daß das Wunder des Wissens virtuell in diesem Ego und das

Herz in dem „ich will“ enthalten ist und die verhüllte Realität des Seins aus Licht tretet; wenn vor seinem Vorstellungsvermögen, ob Jüngling, Mann oder Greis, die Phänomene den Schleier der Maya ausbreiten, der zerreißen und fallen wird, sobald das Unausprechliche, das Unbekannte, und doch sicher das Göttliche aufhören wird, bloß die Negative dessen zu sein, was wir mit Händen und Augen wahrnehmen; so hat er dennoch, vom Frankfurter Weisen sich darin unterscheidend, die blinde, gesetzlose Energie nicht angebetet, sondern in seinem Gewissen „den höchsten Herrn und Richter, heilig, gerecht, allmächtig, allwissend, vergeltend,“ gefunden. Mit Schopenhauer mochte er behaupten, der Wille sei die erhaltende, bewegende Kraft unter allen Vorgängen in der Natur; aber für ihn besteht ein Zweck, gibt es ein Ziel im Schema der sichtbaren und unsichtbaren Dinge, weit über unsre Einsicht erhaben, aber transzendent ethisch, „das Licht, das unser Sehen erleuchtet“.

Newman fragt: „Wie könnte etwas aus dieser Welt Ideen erwecken, die außer und über dieser Welt sind?“ Der Agnostiker antwortet, das könne nicht sein; „unsre Unkenntnis des Übernatürlichen (wenn es ein solches gibt) ist eine absolute; Dogmen sind Worte, die Bibel ist ein Buch von Metaphern, Religion ist das Echo unsrer eigenen Stimme, aber keine Offenbarung von Oben.“

Um dieses „que sais-je?“ durch das Montaigne, wie er träumte, die natürliche nicht nur, sondern alle Theologie in die Luft sprengte, zu widerlegen, beruft sich Newman auf die Tatsache in uns.

Er ist völlig aufrichtig. „Wäre es nicht dieser Stimme wegen, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich wäre ein Atheist, oder ein Pantheist, oder ein Polytheist, beim Anblick dieser Welt.“ Wird aber diese eine Tatsache zugegeben, so ergeben sich Folgerungen, die unserm Wissen von den Phänomenen in der sinnlichen Welt von Raum und Zeit parallel sind, genügend, doch niemals ganz entsprechend, mehr auf unser Bedürfnis, als auf eine volle Erschließung der

Erkenntnis berechnet, eine Ausspendung mit einem Wort, die den Grenzen unsrer Fähigkeiten angemessen ist, den Geschichten vergleichbar, wie wir sie Kindern erzählen, weil sie sonst gar nicht von uns lernen könnten.

Was würden die sogenannten physikalischen Gesetze für einen über die Phänomene hinausgehobenen, mit rein intellektueller Vision ausgestatteten Geist bedeuten? Vielleicht überhaupt keine Gesetze. Wir aber, die wir anders angelegt sind, gebrauchen sie und unterwerfen durch sie diese unbegreiflichen Mächte unsern Diensten.

Die Analogie mit religiösen Ideen, Dogmen, Bekenntnissen, bedarf keines Nachweises. Es genügt, hervorzuheben, daß Newman in den vierzig Seiten eines Kanzelvortrags und in Übereinstimmung mit Butler die Absicht ausgeführt hat, Religion, welche die Ungläubigen mit Unwissenheit, und Wissenschaft, welche dieselben Leute mit dem Wissen verwechseln, zusammenzustellen und zu zeigen, daß jede von beiden ihren durch Erfahrung erwiesenen Wert, ihre Begrenzung, und, wenn dem Wesen der Realität Rechnung getragen worden ist, ihre symbolischen oder figürlichen Medien zur Andeutung von Wahrheiten besitzt, die keine derselben weder zu umschließen noch zu erschöpfen vermag.

Solche Anschauungen sind uns geläufig, seit eine neue Mathematik, Physik, Chemie und Biologie ein verhältnismäßig einfaches Universum zu der Welt, die wir kennen, umgeschaffen hat. Die Materie erfuhr neue Definitionen; das Bewußte flutet über einen Abgrund, den kein Forschersinn ergründet; Bezeichnungen wie „Heredität“ und „Solidarität“ erweitern das Gebiet des Individuums und heben es über die Cartesianischen Grenzen, innerhalb welcher es seine siegreiche Analyse durchführte; es ist vergrößert und vertieft, und nicht mehr die bloß raisonnierende Maschine, mit der Bentham seine Glückszufälle berechnete. Gefühl und Vorstellungsvermögen sind als Mittel des Wissens erkannt. Besser als viele Syllogismen beweist die Tat. Der Wille, wenngleich er zuweilen des Ernstes ermangelt, ist dennoch eine Bedingung, die rechtmäßiger Zustimmung vorangeht. Das Suchen nach Wahrheit ist eine

heroische Pilgerfahrt, keine passive Annahme von Schlüssen, so unwiderstehlich und moralisch indifferent wie die Regeldetri.

Newman hält daran fest, daß „der Geist und nicht ein Blatt Papier raisonnirt;“ aber er ging einen Schritt über diese Schätzung künstlicher Logik hinaus, als er Empfindung, Instinkt und den Willen zum Glauben zu Bundesgenossen aufrief. Das hieß aus der Literatur ins Leben flüchten, das Wissen dem Handeln unterwerfen, oder vielmehr das präsumtive Wissen nach seinem Verhalten in Berührung mit Realitäten prüfen; die Welt wird jetzt zur Schule, während religiöse Apologeten ihr kleines Schulzimmer für die Welt genommen hatten. In diesem wahrhaft Aristotelischen Geist begann Newman, nach dreißigjähriger Betrachtung, mit unendlicher Mühe seine „Grammar of Assent“, die Lehre von der Zustimmung niederzuschreiben.

Zeimal, so wird uns gesagt, überarbeitete er einzelne ihrer Kapitel, das letzte noch öfter. Das Buch trägt die Spuren davon in einer gewissen, ihm anhaftenden Ermüdung, und besteht wohl kaum den Vergleich mit den Oxfordpredigten, die den gleichen Gegenstand behandeln. Aber die Weisheit, Tiefe, Bedeutung und das Pathos desselben adeln es zu einem Werk, wie etwa der hl. Augustinus es einem Zeitalter gleich dem unsrigen geboten haben könnte. Es ist eine durch Erfahrung lehrende Philosophie. Wie der Mensch zur Gewißheit kommen soll, ist der Vorwurf vieler hochstrebender Abhandlungen geworden. Wie er in konkreten Dingen dazu gelangt, ist Newman's Anteil an der Frage. „Keine auf das Individuum anwendbare Wissenschaft des Lebens ist geschrieben worden oder kann geschrieben werden.“ Die Logik, durch die es seine Bahnen bestimmt, wird niemals eine Rechnung sein. Ist sie demnach eine Laune oder eine bloße Leidenschaft? Zwischen diesen Alternativen bleibt ein vernünftiger, wenn auch kein formaler Weg für den Beobachter zu entdecken der, nach Bacon's Rat, der Natur der Dinge sich unterwirft, statt sie in ein Prokrustesbett zu zwingen.

Newman's Inventorium häuft die Belege und Illustrationen. Er ist unerschöpflich in Charakter schilderungen, in feinen Zer-

gliederungen der Motive, in Gegensätzen und gedämpften Schlaglichtern. Er ist endlos fesselnd, wie in einem Schauspiel oder in einem Dialog, in denen Personen der verschiedenartigsten, immer in Bewegung sich befindenden Welt auftreten. Seine Art des Arbeitens bestand darin, laut zu denken, Einwände gelten zu lassen, den Leser nicht minder begierig, als er selbst es war, an der Verfolgung der Beute, die Wahrheit hieß, zu beteiligen. Etwas wie ein Selbstgespräch ist beständig vernehmbar; aber wie reich an aus erster Hand gesammelten Kenntnissen, wie verschwenderisch an zartesten Ausführungen, wie rasch und sicher in der bis zum Mark dringenden Diagnose! Wir mögen seine Schlußfolgerungen ablehnen, dem Reiz seiner Darlegung können wir uns nicht entziehen, denn Molière ist nicht glücklicher in der Wahl seiner Typen. Dem Wesen der Sache nach, die er behandelt, wird er zum Dramatiker. Die schrankenlose Verschiedenartigkeit der Motive die, in jedem besondern Fall, zu Werturteilen führen, die zu allgemeinen werden, weil so Viele sie auf ihre besondern Gründe hin fällen, kann er nicht auf Formeln beschränken.

Dennoch verrät sich ein wenn auch nicht ausdrücklich formuliertes Gesetz. Wenn wir Ideen annehmen, ist unsre Zustimmung eine verstandesbegriffliche, wenn Objekte, dann ist sie eine tatsächliche. In beiden Fällen ist sie unbedingt. Andererseits ist eine Folgerung immer bedingt. — „Ist Dieses gegeben, so folgt Jenes“, aber „ob Dieses gegeben sei“, ist eine andre Frage. Daraus erhellt, daß Folgern und Zustimmung nicht ein und dasselbe sein können. In populärer Ausdrucksweise könnten wir sagen, daß der Intellekt folgert und der Wille dagegen behauptet, wenn wir dabei nicht außer acht lassen würden, daß es stets ein und dasselbe Individuum ist, welches beides tut, und daß Fähigkeiten Abstraktionen sind, die wir nicht als voneinander getrennt und real betrachten sollen. Von der Folgerung zur Zustimmung liegt für alle nicht rein begrifflichen (notional) Probleme ein Abgrund, der das Denken vom Handeln trennt. Diese große Wahrheit wird beständig außer acht gelassen. Die Menschen setzen Unlauterkeit,

Vorurteile oder selbstflüchtige Beweggründe bei denjenigen voraus, die auf ihre Argumente keine Antwort zu geben wissen und dennoch ihre alte Stellung nicht aufgeben wollen. Und Überzeugung braucht Zeit, während ein Syllogismus nur drei Zeilen beansprucht. Und ein und dasselbe Buch überzeugt einen Menschen, reizt den andern zum Widerspruch und läßt den dritten kalt.

Newman, zum Beispiel, nennt Walter Scott einen Autor, der einflußreich für katholische Ideen wirkte. Das tat er auch. Scott selbst jedoch dachte, er habe keines Menschen religiöse Überzeugung erschüttert und es tröstete sein Ende, das festzuhalten. Nun erscheint George Eliot, die auf die Frage, wodurch ihre Zuversicht auf das Christentum zuerst ins Wanken geraten sei, unbedenklich antwortet, das sei durch Scott geschehen. Es ergibt sich klar, daß das Problem der Zustimmung zwei tatsächliche Bedingungen, die subjektive nicht weniger, als die objektive hat; und in den hergebrachten Abhandlungen wurde die erstere vergessen.

„Aber“, sagt Newman, „jeder, der denkt, ist sein eigener Mittelpunkt, und kein Auskunftsmittel, um ein gemeinsames Maß geistiger Tätigkeit festzustellen, kann diese Wahrheit umstürzen“. Wir sind zum Ausgangspunkt zurückgeführt — wenn ich weiß, so bin ich es, der weiß, und kein anderer. „Gewißheit“, die den Grad des Wissens anzeigt, ist „eine tätige Erkenntnis“ dessen, was dem Geist vorgestellt wird; ein Urteil, und zur urteilenden Fähigkeit gehörend. Gewißheit ist keine Sache von Worten, denn sie kann ohne deren Ausdruck und plötzlich eintreten; ebenso wenig dürfen wir sie auch mit der vollendetsten Fassungskraft verwechseln, da ein guter Richter völlig in ein Verteidigungssystem sich zu versetzen imstande ist, ohne es deswegen auch gerechtfertigt zu finden. Es ist ein geistiger Akt, der, wenn überhaupt, getrennt von allen Bedingungen existiert. Kein wirklich Vorhandenes ist zugleich hypothetisch; wir sind entweder gewiß, oder wir sind es nicht; wir stimmen zu, oder weigern uns, zuzustimmen; und solange wir nicht von der Folgerung zum Akt des Urteilprechens übergehen, haben wir buchstäblich nichts getan.

Wie einfach solche Bemerkungen auch erscheinen mögen, so

werfen sie dennoch einen Lichtstrom auf Kontroversen aller Art, die durch Zahl und Heftigkeit dem Zweifler plausible Gründe boten, die Möglichkeit, zur Gewißheit zu gelangen, zu verneinen. Ob dem so sei oder nicht, so hat doch die Schlacht der Syllogisimen augenscheinlich bewiesen, daß Menschen davor zurückschrecken, Urteile abzugeben und der leichteren Aufgabe, der Aufgabe zu argumentieren, den Vorzug lassen. Sind sie jedoch zu einer Ansicht gekommen, so argumentieren sie nicht mehr. Dadurch werden die Überzeugungen, von denen sie zehren, stumm und unbewußt, und mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung unsichtbar sind, *sacro tecta velamine*.

In der „Grammar“ nun nimmt die natürliche oder „informale“ Folgerung die Stelle ein, die eine maschinenartige Logik usurpiert hat. Es gibt eine gesunde Methode des Urteilens und Denkens, nach einem implicite unbewußten Verfahren; die Methode des Genius, der gesunden Vernunft, des besonderen Instinktes, von jedem derselben in seiner eigenen Weise angewendet, erfolgreich oder nicht, aber jedenfalls individual und über dem Bereich der Kunst. Es ist eine Kraft, die nicht nur von einem Menschen zum andern, sondern auch bei jedermann, je nach Zeit und Umständen wechselt. Sie geht nicht von einem Satz zum andern über, sondern von Konkretem zu Konkretem, von Objekt zu Objekt, mehr durch das Mittel von Eindrücken als von Äußerungen, in vitaler Reaktion gegen alles, was ihr begegnet, und gleichsam sich selbst ein Bild oder Abbild ersinnend, in dem der Geist erscheinen kann. Der Logiker möchte so gern seine Ergebnisse auf blanker Tafel verzeichnen, und kann es nicht; denn die Zustimmung muß von Innen kommen und seine schärfsten Argumente finden eine Welt von Voraussetzungen bereit, in der sie geklippt, oder um es anders auszudrücken, einverleibt werden. Sein Abstraktum wird einem Verdauungsprozeß unterzogen, nach den Gesetzen, die den konkreten Organismus regieren. Daher wendet sich jedes Buch an Eingeweihte; es gibt kein System, das, seiner eigentlichen Natur

nach, nicht geheim oder esoterisch wäre, und nach einem Lieblingsausdruck Newmans ist das Individuum „sich selbst gleich, allen andern ungleich.“ Können wir demnach von einer Folgerung, die in Zustimmung ausmündet, mehr als dieses sagen, daß sie nicht formal, nicht reduzierbar oder technisch, noch fähig sei, von einem Meister gelehrt zu werden?

Ja, wir wissen, daß sie mit Ganzem und nicht bloß mit Teilen oder Einzelansichten sich befaßt; daß das Urteil die Form ist, welche die Zustimmung annehmen muß, daß der Mensch, und nicht etwa ein Unerpersönliches in ihm, urteilt. Wenn wir prüfen, was er tut, finden wir, daß er nicht auf der einzelnen Linie eines Argumentes, sondern auf allen fortschreitet, die er zu finden vermag, durch Ansammlung und Vielfältigung der Zeichen und Beweise, wie ein Maler, der immer wieder einen Strich hinzufügt, oder ein Romanschriftsteller, der seinen Knoten schürzt, „Zug für Zug, Buchstabe für Buchstabe“. Aber die Beweise, die er aufstellt und verbindet, ohne daß es möglich wäre, die subtile Arbeit zu verzeichnen, brauchen, einzeln genommen, seiner endlichen Schlußfolgerung nicht völlig zu entsprechen. Sie sind größtenteils Wahrrscheinlichkeiten, deren Stärke wechselt und von denen jede für sich beanstandet werden könnte; vereint aber sind sie genügend, um auf diesen Grund hin das Handeln zu rechtfertigen oder zu fordern. Den Gerichtshöfen, der Literatur, den Kriegswissenschaften, der Physik entlehnt Newman Beispiele für seine Methode der Konvergenz, die er mit Sir Isaac Newtons berühmtem Lemma vergleicht, nach dem ein reguläres Polygon von unendlichen Seiten der Kreis, in dem es eingeschrieben ist, zu werden strebt. In konkreten Problemen sind das die Beziehungen der Folgerung für Zustimmung; „ein Beweis ist die Schranke konvergierender Wahrrscheinlichkeiten“.

Nichts konnte suggestiver sein; aber wir bedürfen eines Namens für die stets persönliche, wenn auch vielfältige Kraft, die es jedem Einzelnen von uns ermöglicht, zu seinen Schlüssen zu gelangen. Eine solche Kraft ist tatsächlich vorhanden, denn wir wenden sie an und müssen sie anwenden, wollen wir nicht zu Grunde gehen;

in einer wirklichen Welt müssen wir Objekte gebrauchen oder von ihnen unterjocht werden. Newman nennt sie „Illative Sense“, den ableitenden Sinn, weil er dem Sinn für Größe, für Schönheit, oder dem moralischen Sinn entsprechend ist. Er beschreibt seine Natur, seinen Umfang, seine Sanktion. Er zeigt, wie er das leitende Prinzip des Gewissens ist. Er nennt ihn zuverlässig für die gesamte Lebensführung. Er ist eine persönliche Gabe oder Aneignung, die höchste Instanz in bezug auf seinen Gegenstand, ein höchster Gerichtshof. Ohne unfehlbar zu sein, verpflichtet er doch stets zum Gehorsam. Er entscheidet für einen Jeden, welche Voraussetzungen oder Prämissen, die über Beweisen stehen, er annehmen könne oder müsse, welche er zu verwerfen habe, wenn er der Wahrheit, so wie er sie erkennt, nicht untreu sein will. Nur durch seine Anwendung kann die Gewißheit gesichert und aufrecht erhalten werden, die den Nationen und den Individuen einen dauernden Charakter, Folgerichtigkeit im Handeln und Erfolg im Leben gibt. Das sind wahre, ebenso seltene wie mächtige Zustimmungen.

An einer Stelle, welche diese Ausführungen würdig abschließt, sagt Newman:

„Diese Zustimmungen schaffen Helden und Heilige, große Menschen, Staatsmänner, Lehrer und Reformatoren, die Pioniere der Entdeckungen und Wissenschaften, Visionäre, Fanatiker, fahrende Ritter, Demagogen und Abenteurer. Sie sind es, die der Welt Menschen von einer Idee, von ungeheurer Energie, unbegrenzter Willenskraft und revolutionärer Macht gegeben haben. Sie entfachen Sympathien zwischen den Menschen und binden die unzähligen Einheiten zusammen, die einen Staat oder eine Nation bilden. Sie werden zum Prinzip ihrer politischen Existenz; sie verleihen die Homogenität des Gedankens und das Zusammenwirken der Absichten. Sie gaben der mittelalterlichen Theokratie und dem mohammedanischen Aberglauben die Form; sie sind gegenwärtig die Lebensbedingung des „heiligen Rußland“ und der Freiheit der Rede und des Handelns, deren die Engländer sich vor allem rühmen“

Religion, so wie Newman in seiner eigenen Person und in seiner Behandlung Andern sie erfaßte, galt ihm nicht als Wissenschaft, obwohl Systeme der Ethik und der Theologie von ihr ausgehen können und auch tatsächlich ausgegangen sind. Seine niemals wechselnde Anschauung darüber bringt der die gleiche Stellung einnehmende Pascal zum Ausdruck: „Ich werde nicht versuchen, durch natürliche Vernunftgründe das Dasein Gottes, oder die Trinität, oder die Unsterblichkeit der Seele, oder andre derartige Dinge zu beweisen; nicht nur, weil ich mich nicht stark genug fühle, in der Natur etwas zu finden, was verhärtete Atheisten überzeugen könnte, sondern auch, weil ein solches Wissen, wenn von Jesus Christus getrennt, unnötig und unfruchtbar ist. Wenn ein Mensch überzeugt wäre, daß die Verhältnisse der Zahlen immateriell und ewig, und von der ersten Wahrheit, in der sie bestehen und die man Gott nennt, abhängig sind, so würde ich ihn nicht auf dem Weg zur Rettung seiner Seele beträchtlich vorgehritten finden.“¹⁾

Und Newman: „Ich würde vorziehen, die Voraussetzung von der Vernünftigkeit der Wahrheit des Christentums zu verteidigen, als eine sittliche Weltordnung aus der physischen Welt zu demonstrieren. Leben ist zum Handeln bestimmt. Die Kenntnis von Prämissen und die Folgerungen aus denselben, — das heißt nicht leben . . . Wenn wir aber mit gelehrtem Wissen und argumentativem Beweis beginnen und großen Wert darauf als auf die Grundlage persönlichen Christentums legen, oder wenn wir versuchen wollen, einen Menschen durch Bibliotheken und Museen moralisch und religiös zu machen, dann laßt uns konsequent sein, Chemiker zu unsern Köchen und Mineralogen zu unsern Maurern wählen.“

Der Glaube war folglich für ihn das Prinzip des Handelns, nicht aber ein Wissen oder ein Argument. Die christliche Lehre war „eine übernatürliche, fast szenische Geschichte“. Es genügte nicht, sie zu verteidigen, noch war es andererseits vernünftig, sie

¹⁾ B. Pascal, „Pensées“, Préface de l'Éd. 1670, reproduite dans l'Éd. Jonaust, 1874, XXIII.

durch Berufung auf die logische Genauigkeit eines Syllogismus anzugreifen, wenn alles von dem richtigen Verständnis der gebrauchten Ausdrücke abhing, die nur dem religiösen Geist verständlich sind. Und schließlich waren göttliche Wahrheit und menschliche Sprache inkommensurabel. Der moralische Charakter, wie er im Denken und Handeln sich äußert, war gleich der lebenden Gestalt eines Menschen, die nie wirklich auf gemalte Leinwand übertragen werden kann. Wie dann, konnte Religion aus der lebendigen Quelle, dem Lehrer, auf die Menge übergehen? Die Antwort lautete: durch persönlichen Einfluß, der ein Muster davon gab und auf Andre wie ein Zauber wirkte.

Wenn es höchste Begabung ist, ein intuitives Verständnis des Schönen in der Kunst, des Wirklichen im Handeln zu besitzen, so gab es auch solche, die eine gleiche Erkenntnis sittlicher Wahrheit besaßen und im geistigen Teil ihres Wesens zu jener besonderen Vollkommenheit gelangten, die so selten gefunden und unter allen intellektuellen Gaben hoch gepriesen wird. Von Zeugen zu Zeugen, die sie mit ihrem Leben, ja mit ihrem Tode bezeugten und ihre Blutzengen wurden, ist Wahrheit weitergereicht worden.

Auch in Newman lebt die Überzeugung, er habe eine Botschaft zu bringen, die ihrem tiefsten Wesen nach doch ein Geheimnis, in einer Fassung und unter Bedingungen gegeben ist, die nicht nur an sich verschiedene, sondern auch solche Dinge, die ihr zuwiderlaufen, auszudrücken hat. Das erforderte eine Darstellungs- oder Übersetzungskunst, die sich weder mit den nächstliegenden Worten zufrieden geben noch ihre Aufgabe lösen konnte, wenn die Sprache nicht im Hinblick auf Ideen gemeistert wurde, die selbst wieder mehr Winke als Bilder dessen, was sie vorstellten, waren. Überdies war die Zeit der Symbole vorüber; es blieben uns Worte, nicht Gestaltungen, wie in der hebräischen Bibel, sondern Abstrakte, Zeichen von Zeichen, und wenn heilig, so doch altbekannt bis zu dem Grade, daß sie oft aufgehört hatten, etwas zu bedeuten.

Zudem empfand Newman, daß „der natürliche Mensch keine Empfänglichkeit für die Verheißungen des Evangeliums besitzt und

dessen Glaubwürdigkeit ohne Ehrfurcht, Hoffnung, Zurückhaltung oder Besorgnisse zerlegt". Jeder Bestandteil einer solchen Wahrheit ist ihrem Segner neu; vom Ganzen getrennt, wird er zum Einwand. Derjenige, der nicht genug Glauben hat, um im Zweifel geduldig zu bleiben, kann genug Talent besitzen, um den Scharfsinn, die Deutlichkeit als höchstes Talent des Schriftstellers zu betrachten; während es dem wahrhaft großen, von menschlichen Erfahrungen handelnden Dichter geradezu zum Verdienst gemacht wird, nicht dunkler zu sein, als wir ihn finden. Man lese unter andern Aeschylos' „Agamemnon“. Erwarten wir etwa, seine Chöre einfach verständlich zu finden, oder rechten wir mit ihm, weil wir nicht auf den ersten Blick seine tiefen, gnomischen Aussprüche fassen, wie etwa ein schneidiges Epigramm Voltaires? Oder ist „King Lear“, sind „Troilus und Cressida“ oder wäre „Hamlet“ leicht zu verstehen? Und wenn wir Höfe und Feldlager für den Tempel vertauschen, wenn Religion unser Thema und die Schrift ihre Vertreterin ist, wer dürfte sagen, daß Propheten und Psalmenisten volkstümliche, bei erster Lesung dem Verständnis der Vielen sich erschließende Kompositionen seien? . . .

Newman ergreift wieder das Wort: „Wie die Annahme eines Schöpfers für die argumentative Kraft der Wunder Moses oder des hl. Paulus notwendig ist, so ersetzt die Lehre von einer göttlichen Gegenwart in der Kirche, was in den Wundern des hl. Gregor Thaumaturgus oder des hl. Martinus zweideutig (ambiguous) ist.“ Und „wie in der natürlichen Welt die Tier- und Pflanzenreiche unmerklich ineinander übergehen, so sind gegenseitige Affinitäten und Übereinstimmungen zwischen den zwei Arten von Wundern, wie sie in inspirierter und nicht inspirierter Geschichte vorkommen. Sie zeigen, daß, welcher Art auch ihre Besonderheiten sein mögen, es dennoch zulässig ist, sie als Teile eines Systems zu betrachten.“

Es muß dem Leser auffallen, daß Newman hier mit einem Argument für Kontinuität, ähnlich demjenigen beschäftigt ist, welchen Darwins Gedanke später mit einem solchen Reichthum von Belegen ausstattete; und es ist erwiesenermaßen dem Begriff der

Entwicklung verwandt, in den es übergeht, sobald Einzelnes in Frage kommt. Dinge, die sich ähnlich sind, nehmen wir bereitwillig für verwandt an; Abstammung ist für die Ähnlichkeit haßbar; bei näherer Betrachtung aber zeigt es sich, daß sie auch einander ungleich sind, und wie sollen wir diesem verwickelten Problem begegnen? Bringt Verwandtschaft eine unwandelbare Wiederholung desselben Musters mit sich? Sind wirkliche Typen auf Formeln, die ihre Möglichkeiten erschöpfen, reduzierbar? Und können solche und ähnliche Fragen a priori, ebensowenig als das Gravitationsgesetz und andre Gesetze des physischen Universums entschieden werden? Vermögen wir mit vorbestimmten Regeln an Kirche und Schrift heranzutreten, prokrustische Erfordernisse, die zwar unsern Begriffen der Anpassung der Dinge entsprechen, aber von Butler, dem großen Denker, beiseite gesetzt werden, der uns erinnert, wie uns der Maßstab fehle zur Beurteilung dessen, wie eine Offenbarung gemacht worden ist, wenn eine solche überhaupt gegeben wurde?

Auf diesem Punkt seiner Betrachtungen angelangt, stand Newman vor Entdeckungen. Die der Polemik geläufigen Methoden, durch welche die Gegenwart einfach mit der Vergangenheit identifiziert und beide in eine abstrakte Gleichung eingeschlossen wurden, wick eine unparteiischeren Methode. Das „Development“ beginnt mit den Worten: „Das Christentum ist lange genug in der Welt, um es zu rechtfertigen, wenn wir mit ihm als mit einer Tatsache der Weltgeschichte rechnen. Sein Genius und Charakter, seine Lehren, Vorschriften und Zwecke können nicht als Gegenstände der Privatmeinung und Schätzung genommen werden, oder wir müßten vernünftigerweise in bezug auf spartanische Einrichtungen und die Religion Mahomets ebenso verfahren.“ Das war die historische Methode. Der Autor vergaß darüber weder seine Erklärungen über die „vorhergehenden Wahrscheinlichkeiten“ oder Idiosynkrasien des Individualen, über die er sich anderswo verbreitet. Er weiß, die Menschen bleiben verschiedener Meinung, auch wenn alles gesagt ist. Allein Geschichte ist der Prüfstein der Dinge und unterwirft sie einem Tribunal,

das nach klaren Voraussetzungen untersucht und entscheidet, nicht nach der aus Formeln schließenden, rein deduktiven Methode.

Kirchengeschichte jedoch war auf englischen Hochschulen ein toter Buchstabe geworden; sie fand keine Schüler und außerhalb ihrer Pforten fast keine Leser. Die Bibel, nach Texten und Kapiteln unterscheidungslos gehandhabt, war die einzige Quelle der Offenbarung; persönliche Laune entnahm ihren Lehren, was ihr eben paßte und ließ das Übrige beiseite. Das erstaunlichste Ergebnis aber war dieses: eine Religion, die das Römische Reich unterworfen, Teutonen, Slawen, Kelten, Normannen bekehrt, die Philosophie des Plato und Aristoteles absorbiert, die alte Literatur gerettet, die neue geschaffen hatte, schien, wenn überhaupt etwas aus dem Schweigen der Theologen und der Vernachlässigung der Gelehrten geschlossen werden konnte, gar keine Geschichte gehabt zu haben. Was konnte der Zweck oder die Tiefe einer Philosophie sein, die die apostolischen Zeiten als Fortsetzung des Evangeliums anerkannte, dann plötzlich mit dem Tod des hl. Johannes abbrach, zwölf oder fünfzehn Jahrhunderte übersprang und hierauf in einer hier und dort durch das Dunkel sich mühen- den Sekte jene Universalkirche zu erkennen glaubte, welche die Propheten verkündet hatten und deren Sendung es war, die Völker zu lehren.

Seitdem wir in Ideen getaucht sind, welche die Evolution (die selbst wieder an Inhalt verlustig zu gehen und zu einer Formel herabzusinken droht), zu unsrer geistigen Form machen, können wir nicht anders, als Darwins wachsenden Schatten auf jeder Seite des „Development“ erscheinen zu sehen. So wie dieser Biologie begreifen sollte, — die Geschichte des feine Kräfte nach allen Richtungen betätigenden Lebens, das dennoch nach aufwärts und in Spezies dringt, vollkommener als ihr Ausgangspunkt, der Aneignung in einer Welt, die ihnen zur Heimat bestimmt ist, angepaßt, — so spürte Newman der Religion von ihren in der Schrift verzeichneten Anfängen durch die Zeiten nach, aus denen sie ununterbrochen bis zu seinen Tagen gelangte. Darwin bestimmte das Gesetz der natürlichen Zuchtwahl als Er-

klärung für Varietäten, die, einmal gegeben, Spezies hervorbringen. Newman, ohne die Bezeichnung zu gebrauchen, deutet auf übernatürliche Selektion als auf das Prinzip, durch das Wahrheit von Häresie geschieden und Institutionen entwickelt werden, die den Wechselfällen menschlicher Zustände entsprechen. In der „Apologia“ heißt es: „Ich sah, daß das Prinzip der Entwicklung nicht nur gewisse Tatsachen erklärte, sondern daß es selbst ein merkwürdiges philosophisches Phänomen sei, das den ganzen Verlauf christlichen Denkens charakterisierte. Es ließ sich von den ersten Tagen christlichen Unterrichts bis zur Gegenwart erkennen und gab seiner Lehre Einheit und Individualität. Es war wie eine Probe, die der Anglikaner nicht bestand, nach welcher das moderne Rom in Wahrheit das alte Antiochien, Alexandrien und Konstantinopel war, ebenso wie eine mathematische Kurve ihr eigenes Gesetz und ihren Ausdruck hat.“

Allein eine treffendere Ähnlichkeit als diese Entdeckung, wonach ein Gesetz oder Element durch alle fruchtbare Veränderung hindurchgeht, ist zwischen Newmans Abhandlung und dem „Ursprung der Arten“ nachweisbar. Was verstand er unter „Entwicklung“? War es, wie die Schulmänner zu unterscheiden pflegten, Präformation oder Epigenesis? Diese technischen Bezeichnungen haben bestimmte Bedeutung. Nach der Idee der Präformation „liegen alle künftigen Produkte bis herab zum letzten derselben unsichtbar im ursprünglichen Keim eingeschlossen“ und werden im Laufe der Zeit einfach entfaltet. Das ist augenscheinlich ein mechanischer Begriff, der dem Lebendigen sein Geheimnis und seine Kräfte nimmt. In Epigenesis aber „wird jedes Stadium des Wachstums ein kausativer Impuls zu einem neuen Stadium“, und die Elemente treten als frischer Stoff hinzu, um nach gesetzmäßigem Vorgang in einer bis da nicht realisierten Synthese angeeignet zu werden.

Newman sagt bestimmt genug: „Development is a process of incorporation“. Denn „Dogmen und Anschauungen, die sich auf den Menschen beziehen, schweben nicht im Leeren; sie gehören in diese Welt, sie bahnen sich den Weg durch gegenseitige

Durchdringung, und entwickeln sich durch Auflösung. Tatsachen und Meinungen, die bisher in andre Beziehungen gebracht und um andre Mittelpunkte gruppiert wurden, werden von nun an durch einen neuen Einfluß angezogen und einer neuen Herrschaft unterworfen. Sie werden je nach Bedürfnis modifiziert, neu aufgestellt oder weggeworfen. Ein neues Element der Ordnung und Zusammenstellung ist unter sie gekommen.“ Dieser „effektische, bewahrende, aneignende, heilende und bildende Vorgang“ ist augenscheinlich keine bloße Erklärung der Präformation.

Und in religiösen Ideen wie in Formen des Lebens besteht ein Kampf ums Dasein. „Im Christentum heißt Meinung, solange sie rohes Material ist, Philosophie oder Scholastizismus; wenn sie zum zurückgewiesenen Ausschuß gehört, nennt man sie Häresie. Die Kirche bewahrte ihren ursprünglichen Typus durch ihr Wahrnehmungsvermögen und ihre Liebe für das ursprünglich Geoffenbarte, und war keine persönliche Vorstellung. Sie besaß das dogmatische Prinzip, das sie befähigte, das Gebotene anzunehmen oder von sich zu weisen. „Gleichwie der erste Schritt zur Lösung einer Frage darin besteht, dieselbe anzuregen und zu diskutieren, so können die Häresien aller Jahrhunderte zum Maßstab der bestehenden Gedankenrichtung in der Kirche und der Äußerungen ihrer Theologie dienen; sie bestimmen, nach welcher Richtung die Strömung geht und die Stärke des Gefälls“. Die Theologie ist „keine zufällige Kombination verschiedener Meinungen, sondern ein emsiges, geduldiges Ausarbeiten einer Lehre aus dem verschiedensten Material. Das Verhalten von Päpsten, Konzilien und Vätern bekundet das langsame, mühselige, sorgfältige Aufnehmen neuer Elemente in ein bestehendes Glaubensganze. Da ist selbst ein „sakramentales Prinzip“, eine gewisse Tugend oder Gnade, „die die Qualität der Lehren, Meinungen, Gebräuche, Handlungen und persönlichen Eigenschaften, wenn diese ihr einverleibt sind, verändert und richtig und annehmbar macht, während diese vorher mit Unrecht besleckt oder, im besten Fall, nur Schatten von Wahrheit waren.“ Weiter kann die Macht der Epigenesis nicht reichen; sie kommt einer Umgestaltung, zwar noch nicht des

göttlichen Keims, wohl aber dessen gleich, was sie sich unterwirft. Daher „waren die Leiter der Kirche seit den frühesten Zeiten, und wenn die Umstände es verlangten, darauf vorbereitet, die bestehenden Riten und Gebräuche der Menge sowohl als die Philosophie der gebildeten Stände anzunehmen, oder nachzunehmen, oder gutzuheißen.“

Newman war, als er so viel sagte, nicht nur kühn wie Isaias, sondern er gab eine Philosophie christlichen Verfahrens, die sich nicht auf vergangene Zeiten beschränken ließ. Nachdem er zur katholischen Kirche übergetreten war, fand er in ihren Schulen und anerkannten Manualen und Lehrbüchern eine verschiedene, am besten durch Bossuets berühmte „Variations“ gekennzeichnete Methode am Werk. Den Wandlungen der Protestanten hielt Bossuet die Gleichförmigkeit katholischen Dogmas und katholischer Übung entgegen. Seine Argumente waren wirkungsvoll, sein Ton gebieterisch, und da er seiner Natur nach nicht kritisch veranlagt war, ließen ihn die Verwicklungen der Kirchengeschichte unberührt. Überdies ist die scholastische Methode eine deduktive; sie geht von einer bereits festgestellten Synthese aus, ohne, wenn nicht dazu gezwungen, um frühere Stadien sich zu kümmern. Newman stand außerhalb der Schule, gleichsam auf der Straße, und hatte die Vorübergehenden unter Bedingungen zu gewinnen, die, obwohl treu am Bekenntnis festhaltend, doch auch ihnen verständlich sein sollten. Es stand zu erwarten, daß je lauter die kritischen und historischen Ansprüche des Jahrhunderts vernehmbar wurden, um so größer das Bedürfnis nach seiner Art, ihnen zu begegnen, sich erweisen würde.

Diese Erwartung hat sich erfüllt und begegnet immer weiteren Zustimmungen, überall, wo die katholische Lehre mit den Bibelstudien, den wissenschaftlichen Problemen, den physikalischen wie den metaphysischen, und den Elementen einer neuen Zivilisation direkt in Kollision gerät. In bezug auf alle diese großen und schwierigen Fragen wird das „Development“ wegen seiner Anregungen und Ausstreuungen von Gedanken noch lange Jahre hindurch zu Rat gezogen werden; seine Bedeutung für die Zu-

kunst übertrifft seine Erwägungen und Ausblicke auf das primitive Christentum.

Solange sein Werk nicht getan ist, wird es nicht sterben.

In gleicher Weise mögen wir auf die „Grammar of Assent“ zurückblicken. Dieses Werk befreit das Individuum vom Joch eines pedantischen, unwirklichen Systems, das unsre Erkenntnis der Wahrheit ganz ebenso von Regeln abhängig machte, wie vorausgesetzt wurde, daß die Autorität der christlichen Kirche von formaler, durch privates Urteil geprüfter Evidenz abhängt. Gewißheit in bezug auf Religion oder jedes andre Gebiet des Handelns läßt sich nicht einplanen und nicht einsperren, wie eine starre Logik es begehrt, die aus der Poesie, der Liebe und der Begeisterung die kostbarsten Elemente, weil nicht beweisfähig, ausschließen möchte. Bei konkreten und vitalen Schlüssen vermögen wir der Persönlichkeit nicht zu entbehren; wollten wir es versuchen, so wäre es entweder ein Vorwand oder eine Täuschung. Vernunft, Geschmack, Geschick, Erfindungsgeist in der Kunst, und ebenso Klugheit und Urteilsfähigkeit im Handeln „werden, wenn einmal erworben, spontan ausgeübt und vermöchten über sich und die Art ihres Wirkens keine genaue Rechenchaft zu geben. Durch Regeln werden sie nicht bestimmt.“ Der Genius hat seinen eigenen Inhalt. Newmans Meister in dieser großen Frage, Aristoteles, sagt: „Wir sind gebunden, nicht weniger als den Demonstrationen, den unbewiesenen Aussprüchen und Meinungen der Alten und Erfahrenen Rechnung zu tragen, denn mit dem Blick der Erfahrung erkennen sie den Urgrund der Dinge.“

Diese Weisheit, die wir englisch, ja Shakespeariisch nennen, besaß auch Newman zu eigen. Wenn er über Entwicklung der christlichen Lehre schrieb, so war es, weil er den Vorgang miterlebt und Jahre in angestrenzter Tätigkeit des Geistes und Herzens der Kirche seit ihren Anfängen und bis zu ihren letzten Zeiten gefolgt war. Wenn er in wahren und wirklichen Zustimmungen die eigentlichen, treibenden Beweggründe des Handelns erkannte, so berief er sich auf seine eigene, durch dieselben

bestimmte Geschichte, und nicht auf niedergeschriebene Argumente, laute Rhetorik und die Götzenbilder des Marktes. Wenn er über Universitätsbildung eine Anschauung vertrat, die mehr eine liberale Bildung als die Aufstellung von Experten und Spezialisten empfahl, die außerhalb ihres Bereichs keine Silbe wußten, so war er selbst nicht weniger ein beredtes Beispiel als ein überzeugter Anwalt. Wenn er die alten Klassiker zur Nachahmung vorhielt, so zeigte er, wie das ohne Einbuße der Originalität geschehen konnte; denn auf gleiche Weise bemächtigte er sich der katholischen Überlieferung, und hielt doch ein jedes ihrer charakteristischen Merkmale fest. In der Berichterstattung mag er nicht immer übereinstimmend sein, er kann nicht registriert, in Bestandteile aufgelöst und nach Einzelnem geschätzt werden, denn er ist immer er selbst, individuell wie Goethe, aber nicht isoliert wie dieser und nicht von den wohlthätigen Einrichtungen getrennt, durch welche die Klasse vor religiöser, politischer und geistiger Verwilderung bewahrt wird.

Newmans höchste Gabe war ein Intellekt, der die logische Unzulänglichkeit der Worte, der Argumente, der Ideen, der Systeme, wenn den Realitäten, die sie verkörperten, gegenübergestellt, aufdeckte. Andererseits erkannte er, daß das Individuum von seinem Gewissen geleitet werden muß und daß die Gesellschaft von Offenbarungen und Überlieferungen lebt. Daraus ergaben sich seine vier leitenden Grundsätze:

Implicit reason,

Die instinktartige Vernunft.

Economical representation,

Angemessene Darstellung.

Symbolic expression,

Symbolischer Ausdruck.

The necessary development of Creeds,

Die notwendige Entwicklung der Glaubenslehren.

Auf diese Weise überbrückt er den Abgrund zwischen Vernunft und Erfahrung; er verbindet das Endliche mit dem Unendlichen; er leitet die katholische Kirche vom Urchristentum ab;

er schützt den Glauben gegen die Ausfälle einer eingebildeten Aufklärung. Religion und Wissenschaft erfahren die gleiche Prüfung, die keine andre als die bekannte oder gewünschte, von der Liebe gesuchte, vom Leben in Besitz genommene Realität ist, deren leitender Beweggrund eine sittliche Wahl für das Handeln sein muß. Wer immer diese Lehre annimmt, ist dem XVIII. Jahrhundert entronnen und hat den Rationalismus zu Boden geworfen.

Newman's sämtliche Werke sind Kapitel einer Selbstschilderung, die zur „Apologia“ führt oder sie erläutert. Briefe, Geschichten, Predigten, gehören mit zur Beschreibung eines Mannes, dessen stets aufrichtige Sprache nach und nach zu einer Vollendung und Verfeinerung, einer Kraft und Subtilität erhoben wurde und in Formen der Beredsamkeit sich äußerte, die kein englischer Prosaschriftsteller überboten hat. Diese Kunst hatte ihre Grenzen, wenigstens in bezug auf den Gebrauch, der von ihr gemacht wurde. Aber es scheint keinen Gegenstand und keinen Charakter zu geben, denen sie nicht ebenbürtig wäre. Sie ist unwandelbar gerecht, innig, durchdringend, belebt, entscheidend und gewichtig. Sie ist von makelloser Reinheit. Sie weiß zu lächeln und zu unterhalten; sie ist humoristisch, streitbar, zürnend, je nach dem Gebot ihres Schöpfers. Sie verleiht den schwierigsten Argumenten Grazie und überzeugenden Reiz. Zugleich mustergültiges Englisch und ein ganz persönlicher Stil, entzieht sie sich der Nachahmung, weil sie natürlich ist. Aber sie wird leben, nachdem die Fragen, in deren Dienst sie aufgerufen wurde, unter den Horizont gesunken oder in ungeahnter Gestalt wieder über denselben aufgestiegen sein werden; denn sie ist an sich selbst ein Ding des Lichtes und der Schönheit, ein Schatz aus klassischer Vergangenheit, ein den Völkern und Kontinenten vermachtes Erbe, das dazu bestimmt ist, fernen, zukünftigen Zeiten die Sprache und Literatur zu übermitteln, die England zu einer Stelle neben Rom und Hellas in der Chronik der Welt berechtigen.

Literatur-Verzeichnis

der direkten Quellen und Einzeldarstellungen.

1. J. H. Newman, „Collected Works“ 1889, 37 Volumes.
2. „Letters and Correspondence of John Henry Newman during his Life in the English Church. With a brief Autobiography. Edited at Cardinal Newmans request by Anne Mozley.“ 2 Vol. 1891. (1827—1845.)
„Apologia“ (Letzte Ausgabe, 1904, mit einem Brief Newmans von 1857.)
3. J. Henry Newman, „My Campaign in Ireland“ („printed for private circulation and edited by Father Neville of the Oratory“).
4. J. H. Newman, „Select Essays.“ With an Introduction by G. Sampson. 1 Vol. 1904.
5. E. A. Abbott, „The Anglican Career of Cardinal Newman“. 2 Vol. 1892.
6. D. A. Whyte, „Newman: An Appreciation.“ 1 Vol. 1901.
7. R. Hutton, „Cardinal Newman“. 1 Vol. 1890. („English Leaders of Religion“).
8. H. J. Jennings, „Cardinal Newman: The story of his Life“. 1 Vol. 2^d. Edition 1882.
9. G. Grabinski, „La Conversione di J. H. Newman e il Rinascimento cattolico in Inghilterra“. („Rassegna nazionale“ 1903.)
10. W. Lockhart, „Cardinal Newman. Reminiscences of fifty years since“ 1891.
11. W. Barry, D. D. „Newman“. 1 Vol. 1904. („Literary Lives“ edited by Robertson Nicoll).
12. John Oldcastle „Cardinal Newman“, „Monograph“ („Merry England“ Oct. 1890.)
13. Padre G. Semeria „Il Cardinale Newman“, Roma 1902.
M^{re} Capececiattolo, Arcivescovo di Capua, „J. H. Newman“.
14. P. Thureau-Dangin „La Renaissance Catholique en Angleterre“. 2 Vol. (unvollendet).
15. Wakeling, „The Oxford Movement“.

16. H. Buddenieg, „J. H. Newman und sein Anteil an der Oxford-Bewegung“ (Zeitschrift für Kirchengeschichte V, 1882. S. 34 u. ff. u. Beilage der Allg. Zeitung 1880, Nr. 260—262.)
 17. M. Sell, „Cardinal Newman“. („Christliche Welt“, V, 1892. Nr. 12 bis 13).
 18. Bellesheim, „J. H. Newman als Anglikaner auf Grund seiner Briefsammlung“ („Katholik“ Bd. 71, 1891, 251 ff. und 325 ff. Katholisches Kirchenlexikon, Bd. IX, 1895).
 19. G. Grappe, „J. H. Newman, Essai de psychologie religieuse“. („Les grands hommes de l'Eglise au XIX Siècle“. Paris 1902).
 20. Père Brémont S. J. „Les Sermons de Newman“ („Études publiées par les Pères de la Compagnie de Jésus“. Août 1897).
 21. A. Firmin, „Le Développement chrétien d'après le Cardinal Newman“ („Revue du Clergé français“, 1^{er} Déc. 1898).
 22. „J. H. Newman“, („Deutsche Rundschau“ 1891, 40 ff. u. 190 ff. Von † Professor F. K. Kraus und Lady Blennerhassett).
 23. E. Dimnet, „Le Cardinal Newman“ („Revue du Clergé français“, Mars-Avril 1903).
 24. M. Mac Rae, „Die religiöse Gewißheit bei J. H. Newman“. Inaugural-Dissertation, Gena 1898.
 25. F. Kattenbusch, „J. H. Newman“ Herzogs „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“. Heft 31. 32. 1903. III. Auflage.
 26. M^{sr} Mignot, Archevêque d'Alby, „Critique et Tradition“ („Correspondant“, Janvier 1904).
„La Méthode de la Théologie“, Discours. Nov. 1901 („Bulletin de Littérature ecclésiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse, Nov. 1901).
 27. Dr. Newmans Grammar of Assent“. („North British Review“, 1870, 428—451. D. N. gez.)
 28. Dean Church, „The Oxford Movement“, 1 Vol. 1891.
 29. Canon Liddon, „Life of E. B. Pusey“. 4 Vol.
 30. Wilfrid Ward, „W. G. Ward and the Oxford Movement“. 1 Vol. 1889.
 31. „W. G. Ward and the Catholic Revival“. 1 Vol. 1893.
 32. „Life of Cardinal Wiseman“. 2 Vol. 1896.
 33. E. Purcell, „Life of Cardinal Manning“. 2 Vol. 1896.
 34. T. Mozley, „Reminiscences“.
 35. Ornsby, „Memoirs of J. Hope-Scott“. 2 Vol.
 36. John Morley, „The Life of W. E. Gladstone“. 3 Vol. 1903.
 37. Lord Acton, „Letters to Mary, Daughter of the R. H. W. E. Gladstone“. 1 Vol. 1904.
-

Druck von G. Bernstein in Berlin.





